JOSE VILCHEZ LINDEZ

Sapienciales

V

SABIDURIA



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)

 Fotocomposición: Cometip, S.L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) . Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) . Depósito Legal: NA. 1.128-1990.

ISBN 84 7151 665 1

CONTENIDO

INTRODUCCION

TEXTO Y COMENTARIO

APENDICES

ABREVIATURAS Y SIGLAS

A	Códice Alejandrino
a c	*artículo citado*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the O T* ed por J B Pritchard (Princeton 1955)
Aq	Aquila (versión griega de)
Arnim	*Stoicorum Veterum Fragmenta,* I-IV, ed por J von Arnim (Leipzig 1903-1924)
B	Códice Vaticano
BDebr	F Blass-A Debrunner, *Grammatik des neutest Griechisch* Gottingen 1965)
BZAW	*Beihefte zur ZAW* (Berlín)
BZNT	*Beihefte zur ZNT* (Berlín)
CCLat	*Corpus Christianorum* Series Latina (Turnholt)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena)
DAGR	Ch Daremberg-E Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines,* 5 vol (París 1877-1919)
DBS	*Dictionnarire de la Bible, Supplément* (París)
G/LXX	Versión griega de los Setenta
Jouon	P Jouon, *Grammaire de l'hebreu biblique* (Roma 1947)
Kuhner-Gerth	R Kuhner-B Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* II (Hannover-Leipzig 1898-1904)
La/VL	Versión *Vetus Latina*
Lidd-Scott	H G Liddell-R Scott-H St Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1961)
LXX/G	Versión griega de los Setenta
Ms (s) m(m)	Manuscrito(s)
o c	*obra citada*
PG	Patrologia Graeca, ed J M Migne (París)
PL	Patrologia Latina, ed J M Migne (Paris)
Pritchard	ANET
PW	A Pauly-G Wissowa, *Realencyclopadie der classischen Altertumswissenchaft* (Stuttgart 1893ss)
RAC	*Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart)
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubingen)
S	Códice Sinaítico
s v	*sub verbo*
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed J von Arnim
Symm	Símmaco (Versión griega de)

Teod	Teodoción (Versión griega de)
TH/TM	Texto hebreo/Texto Masorético
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, ed. G.Kittel (Stuttgart)
Vg	Versión latina *Vulgata*
VL/La	Versión *Vetus Latina*

PROLOGO

El presente Comentario teológico literario al libro de la Sabiduría se acomoda, en líneas generales, a las normas seguidas en los anteriores volúmenes de esta *Colección* y aparecidos en la *Editorial Cristiandad*. En todo momento he tenido presente tanto a los especialistas como al público no especializado pero culto, que posiblemente accedan a su estudio o lectura.

Ahora puedo exclamar que por fin ve la luz pública en la *Editorial Verbo Divino* un texto que ya estaba terminado en agosto de 1988 y que debería haber sido publicado en la *Editorial Cristiandad*. Se da la particularidad de que se ha publicado la traducción al italiano antes que la versión original en castellano, que es la presente. Sin embargo, he procurado incorporar en el Comentario la literatura más importante sobre el libro de la *Sabiduría* que ha aparecido hasta el momento presente, enero de 1990.

En cuanto a la obra en sí debo añadir que la versión al castellano del texto sagrado corresponde a la de *Los Libros Sagrados* y de la *Nueva Biblia Española*, realizada por E. Zurro y L. Alonso Schökel; pero he corregido el texto en algunos lugares con aprobación expresa de L. Alonso Schökel.

Debo hacer público mi agradecimiento a D. José Luis Gutiérrez García, director de *Biblioteca de Autores Cristianos* (B.A.C.), por la autorización que me concedió para hacer uso del comentario al libro de la Sabiduría que publiqué en 1969. También expreso mi reconocimiento a los responsables de la *Editorial Verbo Divino* por haber aceptado el presente comentario entre sus publicaciones.

Espero que esta obra tenga la aceptación en el ámbito escriturístico universal y, particularmente, en el público hispano-parlante como la han tenido los anteriores volúmenes publicados en la *Editorial Cristiandad*. Agradezco de antemano cualquier crítica positiva que pueda mejorar futuras ediciones.

Granada, enero 1990
José Vílchez, S.J.

INTRODUCCION

Después de un largo período histórico de indiferencia ante los libros de Sabiduría, asistimos en estos últimos años a un renacimiento del interés entre los estudiosos por este género de literatura tan abundante en la antigüedad extrabíblica y bíblica. Por esto «creo que a estas alturas podemos ser moderadamente optimistas acerca del estado actual de tales estudios»[1]. A ello ha contribuido de manera decisiva el redescubrimiento del significado de la Sabiduría antigua, tan afín a la sensibilidad del hombre moderno, pues tiene relación directa con todos los problemas y enigmas que afectan al sentido o sinsentido de la vida en general y de la del hombre en particular, dentro de un mundo también enigmático y ambiguo para el bien y para el mal.

El libro de la Sabiduría es uno de los más favorecidos por este nuevo talante y nos alegramos sobremanera de ello. Así podemos colaborar con esta obra al movimiento humanizador a que tiende toda verdadera sabiduría y que se identifica con las tendencias más nobles que surgen de la humanidad actual tan torturada. No podemos olvidar que el libro de la Sabiduría es fruto maduro de la reflexión humana dentro de una corriente histórica con sus coordenadas de espacio y tiempo. El autor o autores del libro son personas que reciben impulso, aliento, inspiración de su medio ambiente y que a su vez aporta o aportan su grano de arena, su propia riqueza. A medida que se profundiza más en el conocimiento y estudio del libro de la Sabiduría se descubre con satisfacción que su aportación al acervo común es mayor de lo que se ha afirmado hasta ahora, y que en muchos aspectos casi parece inagotable: problemas hondamente humanos de todos los tiempos son resueltos en parte por el libro de la Sabiduría, en parte solamente son iluminados inicialmente, porque nos introducen en unos misterios y enigmas mucho más hondos, que de momento no resuelve, pero que son un reto para todos, y aún más para los creyentes.

Con la *Introducción* pretendemos tener un primer contacto con el libro de la Sabiduría, cuyo título ya es sugestivo. En ella propondremos los temas clásicos de una Introducción a un libro de la sagrada Escritura y de esta manera dejaremos preparado el terreno para pasar a la interpretación, exégesis y herméutica del libro mismo, horizonte principal de la obra.

I. TITULO DEL LIBRO

Como es normal en los libros que componen la sagrada Escritura, el *título* no pertenece al texto; sin embargo, la tradición escrita, los manuscritos sí le dan título, si bien no es uniforme. Como término común ha permanecido el de *Sabiduría*.

[1] Este juicio lo emitía yo en *Historia de la investigación*, p.39 y lo confirmo de nuevo afortunadamente.

Los manuscritos griegos llevan por título: *Sabiduría* de Salomón[2]. En cuanto a las versiones, en la latina (La o VL) el título *Sapientia Salomonis* o *Liber Sapientiae Salomonis* alterna con el más simple *Liber Sapientiae*[3].

II. TEXTO Y VERSIONES

Afortunadamente contamos con una buena edición crítica del texto original griego, hecha por J.Ziegler[4] . Esta edición contiene un aparato crítico muy rico, en el que constan todas las variantes del texto elegido, provenientes de los manuscritos Unciales y minúsculos, además de las citas de Padres y escritores griegos y el testimonio de las versiones antiguas. La traducción de Sab y el comentario correspondiente se basan en esta edición crítica de J.Ziegler. En las ocasiones en que nos separamos de ella, lo hacemos notar y justificamos nuestra elección. Tenemos que confesar, sin embargo, que son pocas estas ocasiones, porque el texto de nuestro libro se ha conservado bien íntegra o parcialmente en cinco manuscritos Unciales o mayúsculos; éstos son: A o códice Alejandrino del siglo V; B o códice Vaticano del siglo IV; S o códice Sinaítico del siglo IV; V o códice Véneto del siglo VIII y C, palimpsesto del siglo XIII o códice de san Efrén, escrito sobre un códice originario del siglo V, en el que se conserva parcialmente Sab, a saber: 8,5b-12,10a; 14,19-17,18abc; 18,24-19,22.

Siguiendo la autoridad de J.Ziegler, creemos que el texto primitivo de Sab se conserva mejor en el códice B, al que le siguen en fiabilidad S y A. Sabemos, sin embargo, que los textos han sufrido correcciones por los copistas y aun se han introducido algunos errores. En estos casos no se puede admitir ciegamente un testimonio, sino que se han de aplicar las normas de la crítica textual. Los Unciales V y C son secundarios por sus

[2] La ortografía, sin embargo, varía, los Unciales, por ejemplo, S* (u original) σοφια Σαλωμωνος, B^c σ Σαλωμων, S σ Σαλομωντος, A σ Σολομωντος, V σ Σολομωνος, al final en la subscriptio hay alguna variante A = V σ Σολομωνος, C σ Σολομωντος En cuanto a los mm minúsculos las variantes ortográficas al nombre de Salomón son casi todas las posibles, cf aparato crítico de J Ziegler, *Sapientia Salomonis*, 95 y 168 Los Padres y escritores griegos antiguos suelen poner algún apelativo a la Sabiduría la llaman *divina* El más común, casi unánime, es παναρετος, «la que contiene todas las virtudes»

[3] Cf *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, XII *Sapientia Salomonis* (Roma 1964) 23 y el colofón en pág 104, San Jerónimo en sus *prologos a los libros de Salomon*, especialmente en el Prólogo llamado *galeatus*, prologo a Samuel y Reyes (cf *Biblia Sacra*, XI *Proverbia*, Roma 1957, p 4-6 y V *Samuhel*, Roma 1944, p 8-9), la *Peshitta* le da como título «Libro de la gran Sabiduría de Salomón, hijo de David», la árabe «Libro de la Sabiduría de Salomón, hijo del rey (o profeta) David, que reinó sobre los hijos de Israel» (cf J Ziegler, ap crítico)

[4] *Sapientia Salomonis* Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis, vol XII,1 (Gottingen 1962)

errores o lagunas [5]. Tenemos a nuestra disposición un gran número de mm. minúsculos griegos y algunos fragmentos de papiro [6].

Como se ve, los testimonios antiguos del libro de la Sabiduría son todos griegos. El problema de si la lengua original era el hebreo o arameo es ciertamente tardío y, al parecer, ficticio. Ya san Jerónimo decía de la *Sapientia Salomonis* que era seudoepigráfico, que los hebreos no lo tenían y que su estilo era griego [7]. Sin embargo, a partir de C.F.Houbigant (1753), que defendía el origen salomónico de Sab 1-9 y, por tanto, escrito en hebreo [8], hasta C.E. Purinton en 1928 que afirmaba un original hebreo para I-XI,1 [9] no han faltado autores que defendieran un original hebreo para todo el libro, como D.S.Margoliouth [10], o solamente para la primera parte [11]. F. Zimmermann dio un sesgo nuevo al debate, pues defendió que la lengua semítica subyacente a todo el libro de la Sabiduría no era el hebreo sino el arameo [12]. Una adecuada respuesta a esta peregrina hipótesis se la dio C.Romaniuk, que pedía explicaciones del vocabulario y de los conceptos no semíticos sino típicamente griegos del libro de la Sabiduría [13].

Una primera conclusión al problema de la lengua original del libro de la Sabiduría puede ser la de C.Larcher: «En definitiva, el autor ha podido conocer ciertos escritos en hebreo e inspirarse en ellos para redactar esta o aquella parte del libro. Pero el resultado da la impresión de una composición seguida, en la que se mezclan de manera indisociable los componentes de una misma personalidad literaria» [14]. Una respuesta más concluyente la daremos al hablar del autor y de la unidad de composición del libro.

De las *versiones antiguas* la más autorizada es la *Vetus Latina* (VL o La), que san Jerónimo dejó intacta [15]. «La versión (de Sab al latín) probablemente es

[5] Cf J Ziegler, *Sapientia Salomonis*, 61s, C Larcher, I 57s

[6] De todos ellos J Ziegler da una descripción detallada en la introducción a la edición crítica de *Sapientia Salomonis*, cf *ibid*, p 7ss

[7] «Fertur et πανάρετος Iesu filii Sirach liber, et alius ψευδεπίγραφος qui Sapientia Salomonis inscribitur, Secundus apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stilus graecam eloquentiam redolet» (*Prologus Ieronymi in libris Salomonis* Biblia Sacra, *Proverbia,* Roma 1957, p 4-5, P L 28,1242 (1307)

[8] Cf *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina* T III, prefacio

[9] Cf *Translation*

[10] *Was the Book of Wisdom written in Hebrew?* JRAS NS 22 (1890) 263-297

[11] Cf C G Bretschneider (1804) I-VI,8, W F.Engelbreth (1816) I-V,23, lo demás en griego, F Focke (1913) I-V, N Peters (1916) I-V IX, E A Speiser (1924) I-VI,21 VIII-IX Cf C Larcher, 91-95 para el estudio detallado de todos estos autores «Estas diferentes hipótesis apenas han encontrado eco en los comentaristas modernos» (C Larcher, I 93) Son excepciones M Speiser para el que Sab I-V es traducción de un original hebreo (cf cita de su libro en hebreo en C Larcher, I 93 n 91) y L Ruppert, *Der leidende Gerechte*, 70-105, que ve en Sab 2,12-20 y 5,1-7 la versión de un original hebreo

[12] Cf *The Book of Wisdom its Language and Character* JQR 57 (1966) 1-27

[13] Cf *Liber Sapientiae qua lingua*, también M Gilbert, DBS XI 62-64

[14] *Le livre*, I 95, cf D Winston, *The Wisdom*, 14-18, también M GILBERT «Concluimos todo hace pensar que el texto griego de Sab es el texto original» (DBS XI 64)

[15] El mismo confiesa que no retocó la versión latina preexistente y da la razón de ello al no considerar a Sab como libro canónico (cf *Praefatio Hieronymi de translatione graeca Biblia Sacra,* XI *Proverbia,* Roma 1957, p 6, P L 29,427s) Tenemos dos ediciones críticas del texto latino (VL o La) de Sab, a saber, *Sapientia Salomonis*, Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, XII (Roma 1964), y la editada por W Thiele, *Sapientia Salomonis* de la Vetus Latina, 11/1 (Friburgo

de la segunda mitad del siglo II. Es anterior a Cipriano y, probablemente, a Tertuliano, afirma Thielmann»[16]. Su lugar de origen se cree que es Africa[17]. Su valor es evidente, ya que supone un texto griego anterior en dos siglos al Uncial griego mán antiguo que poseemos, el B o Vaticano. Los estudios modernos de crítica textual la aprecian cada día más, aunque se reconozcan sus defectos: versión inexacta o imprecisa de pasajes difíciles, algunas duplicaciones e interpolaciones en el texto de glosas marginales[18]. Sin embargo, en alguna ocasión la lectura de La es preferible a todos los testimonios griegos[19]. Existen también otras versiones antiguas de menor importancia: coptas, sirias, etiópicas, árabes, armenias[20].

III. ESTRUCTURA Y DIVISION

Por estructura entendemos aquí la distribución y el orden internos de las partes de una obra literaria. Ella da consistencia y solidez lógica a la obra, como el armazón arquitectónico a un edificio o el esqueleto a un ser vivo vertebrado; sin ella no hay verdadera unidad literaria. Una auténtica estructura hace que las diferentes partes de que se compone una obra no sean meros bloques yuxtapuestos, sino expresión visible de la fuerza de una o de varias ideas madres o motrices que despliegan ordenadamente sus virtualidades internas. Naturalmente estas ideas responden a la vida interna del autor o autores que las van manifestando. Generalmente la estructura o división de un libro muestra la cohesión o no cohesión de sus partes integrantes; puede ser, por tanto, más o menos perfecta.

Al descubrir la estructura de un libro, no mejoramos el libro, pero estamos en mejores condiciones para conocerlo y hasta quizá pueda revelarnos algunos de sus misterios ocultos, sabidos sólo por el autor consciente o inconscientemete.

Si estudiamos un libro moderno, no necesitamos hacer un esfuerzo especial para descubrir su estructura o el orden de sus partes; nos basta con echar una mirada al índice general de la obra para ver, hasta tipográficamente, la distribución de sus partes, las divisiones y subdivisiones. Los antiguos, sin embargo, no conocieron los recursos modernos de las composiciones tipográficas literarias. Algunos manuscritos ni siquiera tienen signos

en Br., 1977-1985).

[16] D.De Bruyne, *Étude sur le texte latin de la Sagesse*, 128, citado por J.Ziegler en *Sapientia Salomonis*, 16.

[17] Cf. J.Ziegler, *Sapientia Salomonis*, 16; D.Winston, *The Wisdom*, 65; C.Larcher, I 62; M.Gilbert, DBS XI 60.

[18] Cf. D.De Bruyne, *Étude sur le texte latin*, 101-133; P.W. Skehan, *Notes on the Latin;* J.Ziegler, *Zur griechischen Vorlage*. Cf. también las magníficas ediciones del texto por los monjes benedictinos de Roma y por W.Thiele con sus introducciones.

[19] Cf. Sab 8,9a y notas de J.Ziegler en *Sapientia Salomonis*, 23. Otros matices en C.Larcher, I 65-74.

[20] Cf. J.Ziegler, *Sapientia Salomonis*, 23-35, con literatura escogida; también C.Larcher, I 65-74.

de puntuación, ni división de palabras. Así se comprende la importancia que adquieren algunos recursos que a nosotros nos parecen ingenuos y tediosos, como el de las repeticiones de palabras o sentencias en lugares estratégicos: al comienzo de un período o de una perícopa, en el medio, al final; el ritmo de los períodos; las palabras clave; las asonancias y consonancias, etc.

Si nos volvemos ahora a nuestro libro de la Sabiduría, nos quedamos admirados, porque descubrimos que su estructura es sólida y bastante coherente. No es nada fácil descubrirla, como nos lo demuestra la historia que enseguida vamos a sintetizar; tampoco sabemos si hemos descubierto la que su autor o redactor final tenía en su mente. Los muchos tanteos y aproximaciones, repetimos, son una muestra de ello. Pero podemos estar seguros de que no nos alejamos mucho del método apropiado, porque a medida que los estudiosos han intentado afinar más en el análisis del texto, este análisis ha descubierto cierta armonía en el libro de la Sabiduría que antes se le había negado.

A continuación vamos a exponer en síntesis y sólo a grandes rasgos las divisiones más significativas que los autores han propuesto de Sab. Se han dado muchas más, pero ésas apenas aportan algo nuevo e importante. A pesar de que pueda parecer que esta diversidad va a causar desorientación y perplejidad, no es así, pues es evidente que se va adquiriendo cierto consenso por convergencia en puntos esenciales, quedando siempre para la discusión otros menos importantes.

A veces no es fácil clasificar a un autor en uno u òtro apartado, porque sería necesario matizar mucho más; pero no creemos que sea demasido importante el que un autor aparezca en un apartado y no en otro, que puede ser una variación del anterior.

No desdeñamos este penoso y árido trabajo porque lo consideramos un paso previo para los más importantes que seguirán sobre la unidad de composición y de autor. También creemos que es una tarea necesaria y previa para el cometido trascendental del intérprete: intentar descubrir o, al menos, aproximarse al pensamiento del autor o autores, expresado en palabras ordenadas según un plan preconcebido, es decir, estructurado. Lo que no podemos es descender a los detalles en las divisiones y subdivisiones. Sólo exponemos las líneas generales; para los detalles habrá que consultar a los autores correspondientes, o esperar a la exposición final de la estructura y división que hemos escogido y a la discusión de los detalles que daremos en el Comentario con todo detenimiento.

Hemos dividido la exposición en cuatro apartados de una manera fácil y pedagógica, dentro de la complejidad. Los autores se citan según la cronología de sus obras y remitiendo a la Bibliografía general.

1. El libro de la Sabiduría se compone de dos partes

Esta es la divisón más simple en teoría, aunque las variantes se han multiplicado en el curso del tiempo, debido a los análisis cada vez más refinados de los autores. Las variantes más importantes son:

a. I.· cc.1-5; II. cc.6-19 según F.Focke, H.Gressmann, N.Peters y D.De Bruyne [1].
b. I. 1,1-6,11; II. 6,12-19,22. Así J.K.Zenner y H.Wiesmann [2].
c. I. 1,1-6,21; II. 6,22-19,22: R.Cornely [3].
d. I. 1,1-6,21 y 8-9; II. 6,22-7,30 y 10-19: E.A.Speiser [4].
e. I. cc.1-9; II. cc.10-19: ésta ha sido, sin duda, la división más frecuente entre muchos autores, por ejemplo, C.F.Houbigant, J.C.C.Nachtigal, C.Gutberlet, W.J.Deane, F.W.Farrar, C.H.Toy, J.A.F.Gregg, W.O.E.Oesterley, E.H.Blakeney, E.G. Clarke [5].
f. I. 1,1-11,1; II. 11,2-19,22. Esta división tendrá una gran trascendencia por haber señalado la cesura entre 11,1 y 11,2; entre otros la han defendido: J.G.Eichhorn, C.E.Purinton, C.C.Torrey, A.G.Wright, G.Ziener [6].
g. I. cc.1-12; II. cc.13-19, así L.Berthold [7].
h. I. 1,1-12,18; II. 12,19-19,22: opinión de L.Linke [8].

2. El libro de la Sabiduría se compone de tres partes

La división en tres partes de Sab ha sido con mucho la que más adeptos ha conseguido en los tiempos modernos. Sin embargo, observamos también variantes de bastante importancia.

a. I. cc.1-5; II. cc.6-9; III. cc.10-19. Entre las variantes en este apartado, ésta se ha mantenido por más tiempo, aunque últimamente va perdiendo partidarios. Entre los más representativos enumeramos a C.L.W.Grimm, P.Heinisch, A.T.S. Goodrick, F.Feldmann, J.Fichtner, E.Kalt, L.Bigot, J.Weber, A. M.Dubarle, G.Ziener, J.Reider, P.Beauchamp, É.Osty, F.Festorazzi, J.Vílchez, R.H.Pfeiffer, A.Lefèvre-M.Delcor, H. Maneschg [9].

[1] Cf. F.Focke, *Die Entstehung* (1913); H.Gressmann: DLitZ 35 (1914) 1815; N.Peters: OLitZ (1915) 212; D.De Bruyne, *Étude sur la Sagesse,* 104.
[2] Cf. J.K.Zenner: ZkTh 22 (1898) 417ss; H.Wiesmann: ZkTh 35 (1911) 21ss.449ss.665ss.

[3] Cf. *Commentarius* (París 1910).
[4] Cf. JQR n.s. 14 (1923-1924) 455-482.
[5] Cf. C.F.Houbigant, *Biblia Hebraica* (París 1753) [Prefacio a Sab]; J.C.C.Nachtigal, *Die Versammlungen der Weisen, II: Das Buch der Weisheit* (Halle 1799); C.Gutberlet, *Das Buch der Weisheit* (Münster 1874); W.J.Deane, *The Book of Wisdom* (Oxford 1881); F.W.Farrar, *The Wisdom* (Londres 1888) 403ss; C.H.Toy, *Wisdom* (Book): Encyclopedia Biblica, IV (Londres 1903) 5336s; J.A.F.Gregg, *The Wisdom* (Cambridge 1909); W.O.E.Oesterley, *The Wisdom* (Londres 1918); E.H.Blakeney, *The Praises of Wisdom* (Oxford 1937); E.G.Clarke, *The Wisdom* (Cambridge 1973). M. Dell'Omo presenta una variante: I. cc.1-10 y II. cc.11-19 (cf. *Creazinone,* 317).

[6] Cf. J.G.Eichhorn, *Einleitung;* C.E.Purinton, *Translation,* 276ss; C.C.Torrey, *The Apocryphal Literature* (Yale 1945) 98; A.G. Wright, *The Structure* (1965) 28-34; *The Structure* (1967) 168s; G.Ziener, *Das Buch der Weisheit* (Düsseldorf 1970), en 1956 había defendido: I. cc.1-5; II. cc.6-9; III. cc.10-19.
[7] Cf. *Historischkrit. Einleitung in sämmtliche...,* V.1 (Erlangen 1815) 2261.
[8] Cf. *Samaria und seine Propheten* (Tübingen 1903) 119-144.
[9] Cf. C.L.W.Grimm, *Das Buch der Weisheit;* P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit;* A.T.S. Goodrick, *The Book of Wisdom* (Londres 1913); F.Feldmann, *Das Buch der Weisheit;* J.Fichtner, *Weisheit Salomos;* E.Kalt, *Das Buch der Weisheit;* L.Bigot, *Sagesse (livre de la),* 703;

b. I. cc.1-5; II. cc.6-10(11,1); III. 11,1(11,2)-19,22: es la división que propone en su Comentario C.Larcher [10].
c. I. 1,1-6,8; II. 6,9-9,18; III. cc.10-19: U.Offerhaus [11].
d. I. 1,1-5,23a; II. 6,12-10,21; III. cc.11-19 (5,23b-6,11 es del editor), así piensa W.F.Engelbreth [12].
e. I. 1,1-6,21; II. 6,22-9,18; III. cc.10-19: aceptamos esta división que exponemos más adelante en detalle; también P.Bizzeti y M.Gilbert [13].
f. I. 1,1-6,21; II. 6,22-10,21; III. cc.11-19: variante pequeña de la anterior, pues se trata de colocar el cap.10 en la segunda parte y no en la tercera. Defienden esta división D. Winston y D.Dimant [14].
g. I. cc.1-6; II. 7,1-9,17; III. 9,18-19,22: tres partes totalmente independientes, sin conexiones mutuas, en opinión de K.Kohler [15].

3. *El libro de la Sabiduría se compone de cuatro partes*

A este apartado podrían pertenecer todos aquellos que consideran las digresiones 11,15-12,27 y 13-15 como parte o partes autónomas del libro. Nosotros nos atenemos a las formulaciones explícitas de los autores. Particularidad de este apartado es que casi todos añaden a cada parte un epígrafe.
a. I. 1,1-6,8; II. 6,9-10,21; III. cc.12-19; IV. c.11 del editor, es sentencia antigua de C.G.Bretschneider [16].
b. I. cc.1-5: *libro escatológico;* II. 6,1-11,1: *libro de la Sabiduría;* III. 11,2-12,27 y 15,18-19,22: *libro del método punitivo de Dios;* IV. 13,1-15,17: *libro de los idólatras.* Esta curiosa división en cuanto a su tercera parte la defiende W.Weber y en lo fundamental está de acuerdo E. Gärtner [17].
c. I. 1,1-6,11.17-20: *libro de escatología;* II. 6,12-16 + 6,21-10,21: *libro de la Sabiduría;* III. 11,15-15,19: *libro de la justicia divina y de la necedad humana;* IV. 11,1-14 + 16,1-19,22: *libro de la historia.* Esta es la tesis de J.M. Reese [18].

J.Weber, *Le livre de la Sagesse;* A.-M.Dubarle, *Les Sages,* 190; G.Ziener, *Die theol. Begriffsspr.,* 11; J.Reider, *The Book of Wisdom;* P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 493; É.Osty, *Le livre de la Sagesse;* F.Festorazzi, *La Sapienza,* 159; J.Vílchez, *Sabiduría,* 625; R.H.Pfeiffer, *History,* 321; A.Lefèvre-M.Delcor, *La Sabiduría,* 782; H.Maneschg, *Die Erzählung,* 101s.

[10] Cf. *Le livre,* I-III. Pero en *Études* (París 1969) proponía esta otra: I. cc.1-5; II. 6,1-11,3; III. 11,4-19,22 (p.86).

[11] Cf. *Komposition.*

[12] Cf. *Libri...* (Copenhagen 1816).

[13] Cf. P.Bizzeti, *Il libro;* M.Gilbert, DBS XI 65ss, especialmente 101s y DictSpir XIV 58.

[14] Cf. D.Winston, *The Wisdom;* D.Dimant, *Pseudonymity,* 246. F. Perrenchio habla sólo de 1,1-6,21, pero es muy interesante el análisis que hace de esta primera parte de Sab (Cf. *Struttura* [1975] 289ss).

[15] Cf. *Wisdom of Solomon:* JE XII (1906) 538-540. Los cc.11-19 los considera una haggadá pascual.

[16] Cf. *De libri Sapientiae...* (Wittenberg 1804).

[17] Cf. W.Weber: ZwT 27 (1904) 145-169; E.Gärtner, *Komposition.*

[18] Cf. *Hellenistic.*

d. I. 1,1-6,11.17-21: *libro de escatología;* II. 6,12-16 + 6,22-11,1: *descripción de la divina Sabiduría;* III. 11,2-19,4: *Midrás sobre el Exodo;* IV. 19,5-21: *la nueva creación:* según W. Watson [19].

4. Estructura y división del libro de la Sabiduría

Exponemos a continuación nuestra opinión acerca de la división y estructura que subyace en el libro de la Sabiduría. La exposición es esquemática, pero muy detallada. En el Comentario cada una de las Partes del libro y todas las perícopas van precedidas de una introducción, en la que, entre otras cosas, se intentan justificar las divisiones y subdivisiones. En no pocos casos la discusión se prolonga hasta en el comentario a los versos o hemistiquios correspondientes. Al Comentario, por tanto, nos remitimos, para que la presente exposición no resulte más prolija [20].

Ia. Parte: Vida humana y juicio escatológico.

a. 1. Exhortación para amar la justicia: 1,1-15.

b. 2. Malvados y justos frente a frente: 1,16-2,24:

2.1. Introducción al discurso: 1,16-2,1a.
2.2. Discurso de los impíos: 2,1b-20.
2.3. Colofón al discurso: 2,21-24.

c. 3. Revelación de las paradojas de esta vida: 3,1-4,20:

3.1. Prueba de los justos - castigo de los impíos: 3,1-12.
3.2. Esterilidad frente a fecundidad: 3,13-4,6.
3.3. Muerte prematura del justo - final trágico de los impíos: 4,7-20.

b'. 4. Impíos y justos frente a frente en el juicio escatológico: 5,1-23:

4.1. Intr.: confianza de los justos - terror de los malvados: 5,1-3.
4.2. Discurso de los impíos: 5,4-13.
4.3. Reflexiones del autor: 5,14-23.

a'. 5. Exhortación a los gobernantes: 6,1-21:

5.1. A los gobernantes: 6,1-11.
5.2. La Sabiduría conduce al reino: 6,12-21.

IIa. Parte: Encomio de la Sabiduría: 6,22-9,18.

1. Discurso de Salomón sobre la Sabiduría: 6,22-8,21:

1.1. Introducción: 6,22-25.
a. 1.2. Salomón es como todos los hombres: 7,1-6.

[19] Cf. *A New Catholic Commentary on Holy Scripture (*Londres 1969) 432s. Podríamos todavía añadir un apartado: Sab consta de cinco partes, pero no lo creemos necesario, ya que la opinión de R.G. Moulton no ha tenido eco. El opina que el libro consta de cinco partes o discursos (Cf. *Ecclesiastes and the Wisdom of Solomon* [N.Y. 1903]).

[20] Para la estructura parcial o total véanse A.G.Wright, *The Literary*, 125s; F.Perrenchio, Sales 37 (1975) 289-325; 43 (1981) 343; P.Bizzeti, *Il libro*, 166s; M.Gilbert, DBS XI 65ss. 101ss.

b. 1.3. La Sabididuría es superior a todos los bienes: 7,7-12.
c. 1.4. La Sabiduría es superior a los bienes morales y culturales: 7,13-22a.
d. 1.5. Cualidades y naturaleza de la Sabiduría: 7,22b-8,1.
c'. 1.6. La Sabid. tiene todos los bienes deseables: 8,2-9.
b'. 1.7. La Sabiduría es la mejor compañera del justo sabio: 8,10-16.
a'. 1.8. La Sabiduría es puro don de Dios: 8,17-21.

2. Oración de Salomón pidiendo la Sabiduría: 9,1-18:

2.1. Sin la Sabiduría el hombre es nada: 9,1-6.
2.2. Envía la Sabiduría desde el cielo: 9,7-12.
2.3. La Sabiduría y los designios de Dios: 9,13-18.

IIIa. Parte: La justicia de Dios se revela en la historia: 10-19.

1. De Adán a Moisés la salvación por la Sabiduría: 10,1-11,1.

2. Juicio de Dios sobre la historia: 11,2-19,21:

2.1. Narración introductoria: 11,2-4.
2.2. Tema de la homilía: 11,5.
2.3. Ilustración del tema en siete dípticos: 11,6-14 y 16,1-19,9:

a. Agua de la roca - aguas ensangrentadas del Nilo: 11,6-14.
Las dos digresiones de la IIIa. parte: 11,15-15,19:
Ia. digresión: *Moderación de Dios omnipotente con Egipto y Canaán: 11,15- 12,27:*

1) Moderación del Señor con los egipcios: 11,15-12,2.
2) Moderación del Señor con los cananeos: 12,3-18.
3) Doble conclusión a la moder. del Señor: 12,19-27.

IIa. digres.: *Crítica de la religión de los paganos: 13- 15.*

1) Culto a la naturaleza: 13,1-9.
2) Culto a los ídolos, su origen y consecuencias: 13,10-15,13.
3) Idolatría universal y zoolatría de los egipcios: 15,14-19.

b. Plaga de los animales - codornices: 16,1-4.
c. Mordeduras de las serp. y plaga de los insectos: 16,5-14.
d. Plaga de los elementos atmosf. - don del cielo: 16,15-29.
e. Plaga de las tinieblas - columna luminosa: 17,1-18,4.
f. Muerte de los primogénitos egipcios - liberación de Israel: 18,5-25.
g. Juicio del mar: muerte a los egipcios - liberación de los israelitas: 19,1-9.
2.4. Reflexiones finales: 19,10-21.

Conclusión: Himno de alabanza a Dios: 19,22.

IV. UNIDAD DEL LIBRO

Después de haber visto lo que los autores dicen sobre las partes o libros que componen el libro de la Sabiduría, surge espontáneamente una pregunta: el libro de la Sabiduría ¿es un libro con la *unidad* que implica la concepción global unitaria de un solo autor o solamente tiene la unidad propia de una compilación de partes, aunque sólo sean dos, es decir, la unidad que puede darle el último redactor, como se da, por ejemplo, en Proverbios? Hablamos, por tanto, de la unidad de composición literaria en el sentido más estricto de la palabra. A esta unidad no se opondría la diversidad de

fuentes de que se ha podido servir el autor, antes al contrario debemos suponer esta diversidad de fuentes, como es normal en todos los escritos que se nutren del pasado, de la tradición, como son los libros de historia y los de sabiduría.

En el apartado anterior encontramos ya las respuestas de los autores a esta pregunta, de tal manera que podría parecer ocioso hasta formularse la pregunta. No lo es, sin embargo, porque la enumeración de los argumentos a favor o en contra de una u otra respuesta nos ayudará a fundamentar y a razonar nuestra respuesta.

1. *Historia del problema*

Hasta mediado el siglo XVIII no se había suscitado sospecha alguna sobre la unidad del libro de la Sabiduría. Fue C.F. Houbigant el que, según el unánime sentir de los autores, afirmó por vez primera en 1753 que Sab se componía de dos partes esencialmente distintas: la primera (cc.I-IX) en hebreo, de origen salomónico; la segunda (cc.X-XIX) añadida por un escritor griego, el traductor quizá de la primera parte [1]. Abierta la brecha siguieron otros autores que modificaban la hipótesis de Houbigant. J.C. Eichhorn opinaba que Sab constaba de dos partes bien opuestas: 1,1-11,1 y 11,2-19,22, que requerían dos autores distintos, a no ser que se admitiera que la segunda parte era una obra inmadura de juventud del autor de la primera parte [2]. Poco después J.C.C. Nachtigal no habla ya de dos autores, sino de dos colecciones en el libro de la Sabiduría, que coinciden con las dos partes de C.F. Houbigant: 1-9 y 10-19; estas colecciones son fruto del trabajo de al menos 79 sabios israelitas [3].

El nuevo siglo entró también con espíritu renovador. C.G. Bretschneider divide Sab en cuatro partes o fragmentos de obras diferentes, asignándole a cada uno un autor diferente: Sab 1,1-6,8 es la parte más antigua, fragmento de una obra escrita en hebreo por un judío palestino del tiempo de los Macabeos; 6,9-10,21 es del tiempo de Cristo, su autor un judío alejandrino que escribe en griego; 12-19 es también de la misma época y del mismo ambiente que la segunda parte, pero su autor no tiene la cultura que manifiesta el de Sab 6,9-10,21; el cap.11 fue escrito expresamente para unir la tercera parte con la segunda por el compilador final de la obra que hoy poseemos [4].

Los comentaristas están de acuerdo en que fue C.L.W. Grimm el que refutó con más energía a todos los autores que negaron antes de él la unidad

[1] Cf. *Biblia Hebraica cum notis...* vol.III (París 1753), en el prefacio a Sabiduría y Eclesiástico. [2] Cf. *Einleitung*, 142ss. L.Bertholdt defiende igualmente la teoría de los dos autores, pero se aparta un poco de Eichhorn al dividir Sab en 1-12 y 13-19 (cf. *Historischkrit. Einleitung*, V.1, Erlangen 1815, p.2261ss); cf. L. Bigot, DThC XIV,1 c.712; C. Larcher, I 96s.

[3] Cf. *Das Buch der Weisheit* (Halle 1799).

[4] Cf. *De libri Sapientiae parte priore*, 9ss; también L.Bigot, *Sagesse*, 712. F.W.Engelbreth se adhiere a la opinión de C.G. Bretschneider con una pequeña modificación: atribuye también al redactor final Sab 5,23b-6,11 (cf. *Libri*).

del libro de la Sabiduría y el que la defendió con argumentos de todo orden [5]. Su obra fue decisiva, de tal manera que C. Larcher llega a decir que: «los exegetas posteriores piensan que es inútil volver sobre el debate», impresionados como están por el veredicto de Grimm [6].

Pero la paz duró poco tiempo, porque con el comienzo del siglo XX reviven de nuevo las tendencias que disuelven la unidad de Sab. Rompe el fuego L.Linke que afirma que Sab 1,1,1-12,18 es obra de un samaritano que acusa a los judíos de Jerusalén, y Sab 12,19-19,22 un escrito posterior, obra de un judío alejandrino [7].

W.Weber (1904) dividía el libro en cuatro partes diferentes, con sus autores correspondientes, según indicábamos en el capítulo anterior. A W.Weber seguía E. Gärtner con algunas variantes. Por las mismas fechas S.Holmes hacía revivir la hipótesis de J.G. Eichhorn: Sab está compuesta de dos partes, a saber, de 1,1-11,1 y de 11,2-19,22; el autor de la primera sería del 50 al 30 a.C.; el de la segunda de entre 30 a.C y 10 d.C., y querría completar la primera [8]. Así mismo F.Focke en 1913 volvía también a la división bipartita del libro, pero con novedades importantes: Sab 1-5 había sido escrito originariamente en hebreo por un judío palestinense del tiempo de Alejandro Janneo (103-76 a.C.); Sab 6-19 es de origen griego, escrito poco tiempo después por el traductor de la primera parte, un judío de Alejandría en Egipto [9]. Más fuerte fue, sin embargo, la corriente de los que han defendido la unidad de Sab hasta hoy día, como se puede ver en las versiones, comentarios y estudios particulares, por ejemplo, J.A.F.Gregg (1909), R.Cornely (1910), P.Heinisch (1912), A.T.S. Goodrick (1913), F.Feldmann (1909, 1926), J.Fichtner (1937, 1938), L.Bigot (1939), J.Weber (1943), É.Osty (1950), J.Reider (1957), P.Beauchamp (1964), A.G. Wright (1967), J.M.Reese (1970), R.H.Pfeiffer (1973), L.Alonso Schökel (1974), U.Offerhaus (1981), D.Winston (1982), C.Larcher (1983), etc.

2. *Argumentos o razones en contra de la unidad*

Desde que H.F.Houbigant en 1753 habló por primera vez de falta de unidad en Sab, los autores han examinado con lupa el texto, y los que se han decantado por la ruptura de unidad han aportado en favor de su tesis razones de toda índole, más o menos poderosas. La principal, sin duda, es

[5] Cf. *Commentar*, XXII-XXXVII; y, sobre todo, su obra maestra, la que se suele citar al hablar de Grimm: *Das Buch der Weisheit*, 915. Antes que él ya habían defendido expresamente la unidad de Sab M.Heydenreich (1815), J.Bauermeister (1828) y A.F.Gfrörer (1831) (cf. C.E. Purinton, *Translation*, 277).

[6] Cf. *Le livre*, I 96 y nota 110 con el parecer de varios autores.

[7] Cf. *Samaria und seine Propheten* (Tübingen 1903) 119s.

[8] Cf. *The Wisdom* (1913) 521-524.552.

[9] Cf. *Die Entstehung*. N.Peters se adhiere a la opinión de F.Focke y añade el cap.IX al original hebreo (cf. BZ 14 (1917) 2); también más adelante E.A.Speiser con variantes (cf. JQR 14 [1923-24] 455-482); D. De Bruyne fluctúa entre F.Focke y N. Peters (cf. *Étude sur le texte*, 104). Por su parte C.E.Purinton extendía la primera parte originalmente en hebreo hasta 11,1, coincidiendo en la división de Sab y en sus autores con J.G. Eichhorn (cf. *Translation*).

que una parte ha sido escrita en hebreo y la otra en griego. Comparando, además, entre sí las partes del libro [10], se observan diferencias notables: en el estilo, en los puntos de vista, en la doctrina [11]. La Sabiduría tiene una función central en 6-10, a partir de 11,2 prácticamente desaparece (cf. 14,2.5 y en Sab 1-5 sólo en 1,4.6 y 3,11) [12]. El concepto de Dios en Sab 1-5, según F. Focke, es ético, justiciero; en Sab 6-19 es nacionalístico y misericordioso con los suyos; según S.Holmes, en Sab 11-19 se abandona la visión trascendental de la Divinidad, presente en los capítulos anteriores; el paralelismo de los miembros se observa rigurosamente en Sab 1-5, en el resto del libro casi desaparece, predomina la prosa. Con todo, las razones más poderosas, en opinión de S.Holmes, provienen de las numerosas y sorprendentes diferencias lingüísticas, muchas de las cuales son analizadas con todo detalle [13].

Todos estos argumentos fueron en parte ya refutados por C.L.W. Grimm. Tiene razón R.H.Pfeiffer cuando escribe: «Los principales argumentos aducidos para probar que Sab es compuesta, son: el origen hebreo de la primera parte (cc.1-5 o 1,1-6,8 + 8,1-9,18 o 1,1-11,1) y diferencias en el pensamiento y estilo entre las dos partes. Teniendo en cuenta las antiguas discusiones de estos argumentos (en particular por Grimm, *o.c*, pp.9-15; F. Feldmann, en BZ 7 (1909) 140-150, y en su comentario (1926) pp.5-11) parece innecesario refutarlos aquí detalladamente. En general se puede decir, sin embargo, que, donde las diferencias estilísticas no se deben a la diversidad de los temas, posiblemente podrían resultar del uso de distintas fuentes escritas, hebreas o griegas» [14].

3. *Argumentos o razones en favor de la unidad de Sab*

Los defensores de la unidad de composición de Sab no niegan las diversidades existentes en las diferentes partes del libro, pero afirman que las dificultades de orden estilístico, lexical, temático, etc. pueden conciliarse con la unidad de composición y de autor del libro. El argumento de más peso en contra de la unidad de Sab era que su primera parte (los límites varían según los autores) estaba escrita originariamente en hebreo. Ahora bien, según M. Gilbert, «no se ha probado la existencia de un sustrato hebreo o arameo ni para una parte del libro ni para su totalidad; Sab fue escrito enteramente en griego» [15]. R.H.Pfeiffer, después de refutar los argumentos que se aducen en contra de la unidad, es rotundo: «En conclusión: ningún

[10] Las partes comparadas del libro son distintas, según los autores.

[11] En cuanto al estilo la diferencia es tan llamativa que J.G. Eichhorn llega a afirmar: «La primera parte (1,1-11,1) es apropiada y concisa, la segunda (11,2-19,22) impropia, difusa, exagerada y ampulosa» (citado por S.Holmes, p.523).

[12] Algo parecido acontece con la doctrina de la inmortalidad, según S.Holmes, que en Sab 11,2ss sólo aparece en 15,3.

[13] Cf. S.Holmes, *The Wisdom*, 522-524. Una buena enumeración de las diferencias aducidas por F.Focke en D.Winston, *The Wisdom*, 13.

[14] *History*, 324. La última refutación de todos los argumentos la encontramos en C.Larcher, I 98-119; cf. D.Winston, *The Wisdom*, 13-14.

[15] DBS XI 88. Como Gilbert piensan todos los que defienden la unidad de Sab.

argumento decisivo ha sido presentado para probar que Sab no pudo haber sido escrito por un único autor» [16].

Razones positivas internas

Para asentar una doctrina o enseñanza no basta con negar los fundamentos de la contraria, es necesario además aducir razones que positivamente prueben esa doctrina. En el caso de la unidad del libro de la Sabiduría los autores han descubierto razones positivas e internas por el análisis del libro mismo. M.Gilbert nos dice que «la estructura literaria del texto griego de Sab es consistente y presenta en todas sus partes los mismos elementos de estructura» [17]. Se podrían multiplicar los testimonios en el mismo sentido, sobre todo de los autores más modernos. C.Larcher nos advierte: «El principal argumento en favor de la unidad de autor lo ofrece la composición literaria misma. A primera vista la multiplicidad de materias tratadas y la abundancia de digresiones podrían causar la impresión de un conjunto mal dominado o compuesto. De hecho nos encontramos ante una obra dominada de principio a fin y estructurada por las mismas articulaciones internas» [18].

U.Offerhaus ha sido el gran defensor de la unidad de composición y de autor de Sab [19]. Su libro es el estudio más concienzudo que se ha escrito modernamente sobre Sab desde el punto de vista de *la composición literaria,* composición que requiere necesariamente un único y verdadero autor, que sea capaz de urdir esa trama interna que abarca toda la obra y sus partes de principio a fin, y desde el primer momento, sin que sea necesario admitir un largo espacio de tiempo para su composición [20].

Algunos autores afirman, sin más, la unidad de composición; así H.Maneschg: «Las distintas partes (de Sab) están entrelazadas entre sí desde el punto de vista de la forma y del contenido y constituyen una unidad de composición» [21]. Pero otros afirman la unidad del libro e intentan probarla con argumentos variados. J.M. Reese en su libro de 1970 dedica la primera parte del cap.IV a *la unidad del libro;* comienza así esta sección: «El plan y la estructura de Sab ofrece bases sólidas para considerar la obra como la

[16] *History,* 325s. En el mismo sentido se expresa H.Maneschg: «Diferencias en el estilo, en el vocabulario y en el uso de géneros literarios, así como en el contenido, como se dan en las diversas partes del libro, no son, sin embargo, una prueba de que el libro procede de varios autores» (*Die Erzahlung,* 102).

[17] DBS XI 88.

[18] *Le livre,* I 103; en nota 172 añade: «Fichtner (*Stellung,* pp. 114-115) insiste con razón en este punto. El argumento ha sido retomado y desarrollado por R.H.Pfeiffer (*History,* pp. 323-324); además por J.M.Reese (*Plan and Structure,* pp.391-399) y por A.G.Wright (*The Structure* [1967], pp.165-184); cf. también P. Bizzeti, *Il libro,* 104-111.

[19] Cf. *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis* (Bonn 1981).

[20] Cf. *Komposition,* 20-23. En este último punto U.Offerhaus parece ir demasiado lejos. Los autores admiten generalmente un período más o menos largo para la composición de Sab, aun en el caso de que sea uno solo su autor; cf. J.M.Reese, *Hellenistic Influence,* 151s; C.Larcher, I 118s, y el apartado que dedicaremos a la fecha de composición del libro.

[21] *Die Erzählung,* 102.

producción unificada de un solo autor» [22]. Abiertamente expone lo que pretende: «Este capítulo intenta ofrecer indicios decisivos de que el mismo autor es responsable del libro en su totalidad» [23]. La prueba para esto la constituyen en su mayor parte sus célebres 45 *Flashbacks*, que consisten en la repetición de ideas que o se anticipan a lo que va a venir, o se refieren a lo ya dicho anteriormente: «El uso de los *Flashbacks*, mantenido a lo largo de toda la obra, ofrece un sólido argumento literario en favor de un único autor» [24].

Los negadores de la unidad del libro hacían de las diferencias estilísticas, existentes entre las partes del libro, uno de sus principales argumentos. Precisamente el estudio de los recursos estilísticos que aparecen en Sab se ha convertido también en un fuerte bastión en pro de la unidad. D.Winston afirma: «El argumento más poderoso en favor de la unidad de Sab se puede sacar de su lenguaje y estilo» [25]. Casi lo mismo nos decía R.H.Pfeiffer: «La impresión de que el libro fue concebido como un todo orgánico está corroborada por una cierta unidad de dicción y de estilo» [26]. Ultimamente lo ha confirmado con autoridad C. Larcher: «Se insiste, con razón, en las afinidades literarias. De un extremo al otro del libro se encuentran las mismas particularidades lingüísticas, las mismas tendencias literarias, los mismos métodos estilísticos, la misma manera de componer» [27].

Otras razones complementarias

Aducimos en este párrafo todas aquellas razones que no han sido incluidas en el anterior, aunque necesariamente se relacionen con ellas y aún las repitan desde otros puntos de vista. Son también razones y argumentos internos, es decir, deducidos del mismo texto.

Un gran capítulo lo constituyen los *temas y motivos comunes en todo el libro*. En la enumeración de tales temas influye mucho el elemento subjetivo de cada autor, pero la variedad no es obstáculo para hacernos descubrir la unidad de Sab, sino todo lo contrario.

[22] *Hellenistic Influence*, 122. El autor continúa diciendo que aun muchos de los que niegan la unidad del libro reconocen que «las características literarias del libro entero son relativamente estables», aunque la causa de este hecho para ellos es la identificación del *traductor* de la primera parte con el *autor* de la segunda, como ya apuntaba H.F.Houbigant y expresamente lo dice C.C. Torrey: «La dicción del mismo sabio griego erudito, además, está inequívocamente presente en cada parte» (cf. J.M. Reese, *Hellenistic*, 123 nota 5).

[23] *Ibid.*, 123.

[24] *Ibid.*, 140. Este fenómeno se explica mejor si el autor escribió Sab en período largo de tiempo, durante el cual pudo modificar o añadir, etc., cf. P.W.Skehan, *The Text* (1945) 4s y la nota anterior 20.

[25] *The Wisdom*, 14, y lo demuestra a continuación: el griego de Sab es bueno, a pesar de sus *hebraísmos*, como ya lo habían constatado san Jerónimo y C.L.W.Grimm; en ella encontramos sentencias con estilo periódico, gran número de palabras compuestas, ritmo poético a veces, recursos comunes entre los retóricos: quiasmo, hipérbaton, sorites, antítesis, acumulación de epítetos, aliteración, asonancia, paranomasias y otras figuras retóricas, cf. *Ibid.*, 14-16.

[26] *History*, 324.

[27] *Le livre*, I 100; todo ello lo prueba con abundancia de testimonios de Sab, al examinar los procesos de composición que el autor ha utilizado en todo el libro, cf. *Ibid.*, 101-107.

A cinco grandes capítulos los reduce J.M. Reese, éstos son: conocimiento religioso de Dios; uso teológico del concepto de *visión;* interacción entre malicia e ignorancia, inmortalidad del hombre y temas relacionados, y uso didáctico de la historia [28]. C. Larcher es más prolijo en el compendio de temas tratados en todo el libro: el sentido de la vida, sus valores verdaderos y falsos; cosas consideradas «inútiles» y «útiles»; el falso y recto camino; la necesidad de someterse a una *paideia* y de no ser un inculto; las pruebas; la plenitud o vanidad de la esperanza del hombre; la filiación divina de los justos; el amor universal de Dios; su misericordia; la justificación de sus juicios; la participación de la criaturas en los juicios de Dios; visión pesimista de la condición humana [29]. M. Gilbert ha reunido todavía algunos temas comunes a todo el libro de la Sabiduría: función capital del cosmos en las tres partes [30] y el tema de la justicia [31]. También deja constancia de algunos recursos, probablemente tenidos en cuenta por el autor de Sab: la *esticometría* [32] y la regla del *número de oro* [33].

Cada una de estas pruebas o razones no demuestra la unidad de autor del libro de la Sabiduría, todas juntas dan mucha probabilidad y, unidas a las razones positivas internas, confirman esa unidad.

La unidad no excluye pluralidad de fuentes

Ni la unidad de composición de Sab, ni la unidad de autor exigen originalidad absoluta en la concepción del libro o en los materiales utilizados, pues «la combinación de fuentes era algo común en el helenismo tardío, un período ecléctico» [34]. Como bien dice É. Osty: «La unidad no excluye la pluralidad de fuentes que el autor ha podido utilizar. Su polémica contra el politeísmo se inspira, tal vez, en un tratado escrito por un judío helenista; así mismo, la oración de Salomón podría ser la adaptación de un salmo utilizado en la comunidad de Alejandría, etc. Sea lo que sea, el autor ha fundido todos estos elementos prestados, si es que de verdad los ha tomado prestado, en una unidad orgánica que lleva muy fuertemente impresa la marca de su genio» [35]. De la misma manera opina D. Winston: «Aunque es posible defender que el autor podría haber usado un documento hebreo más antiguo o documentos procedentes de Palestina en la composición de los capítulos 1-10, tendríamos que admitir, sin embargo, que ellos no han sido tratados como puros materiales para una nueva producción literaria» [36].

Como *conclusión* de todo este apartado puede servirnos la misma de M.

[28] Cf. *Hellenistic Influence,* 141-145.
[29] Cf. *Le livre,* I 107s.
[30] Cf. DBS XI 90, inspirado en P. Beauchamp, *Le salut corporel,* 493-501.
[31] Cf. *Ibíd.,* 91, inspirado en L. Alonso Schökel, *Sabiduría,* 73-77; S. Bretón, *¿Libro de la Sabiduría o Libro de la justicia?;* J. Vílchez, *El binomio justicia-injusticia.*
[32] DBS XI 88 según P. W. Skehan, *Text and Structure,* 2-5.
[33] *Ibid.,* según A. G. Wright, *Numerical Patters,* 524-538.
[34] J. M. Reese, *Hellenistic,* 117 nota 147.
[35] *Le livre de la Sagesse,* 11.
[36] *The Wisdom,* 18.

Gilbert: «Conclusión. Unidad literaria de lengua, de estructura y de género, el mismo uso constante de la Escritura y temas teológicos recurrentes, todo esto confirma la unidad del libro» [37].

V. GENERO Y GENEROS LITERARIOS DE SABIDURIA

En la conclusión del último apartado del capítulo precedente ya hemos asumido con M.Gilbert unidad en el género literario; pero ahora nos toca justificar esta afirmación. Si suponemos probada la unidad de composición, es comprensible que nos planteemos la pregunta sobre la unidad de género literario de Sab en su totalidad, como *un* libro que es.

Las reflexiones sobre el género literario de Sab como *un todo* son relativamente recientes [1]; hasta hace poco tiempo los autores a lo más discutían sobre la presencia de este o de aquel género literario en una parte o perícopa de Sab, pero no del género literario de Sab. Ahora ya sí se discute y por eso creemos que será oportuno presentar aquí una síntesis de lo que los autores han dicho y dicen sobre este asunto, y exponer nuestra propia sentencia, para que aparezca desde el principio a qué corriente nos adherimos y por qué. Resolver acertadamente el problema del género literario de Sab, como de cualquier otra obra, es muy importante para la recta interpretación del texto, porque ello supone que el intérprete se pone a priori en el mismo punto de mira del autor.

1. Géneros literarios parciales

Que en Sab estén presentes géneros literarios muy diferentes, nadie lo puede negar y a ello dedicaremos el apartado 3. Lo que ahora nos interesa es la opinión de algunos autores, que nos parece defectiva, porque aplican el género literario de una parte al todo. En su descargo hay que decir que en su tiempo no se había planteado aún claramente el problema sobre el género literario del libro de Sab en su totalidad.

J. Fichtner escribía en su comentario a Sab (año 1938): «Sabiduría se puede calificar como un libro de sabiduría de carácter apocalíptico» [2]. Afirmación general que no puede pretender determinar el género literario de Sab. Para ello esta calificación es muy inadecuada, no sólo porque ya es discutible la existencia de un género literario sapiencial-apocalíptico, sino, sobre todo, porque este supuesto género literario en cuanto apocalíptico no puede aplicarse a todo el libro, ni a cada una de sus partes constitutivas [3].

Algo semejante debemos decir sobre el género literario *espejo de reyes*, género bastante utilizado por los autores del tiempo helenístico, si es que de

[37] DBS XI 91.

[1] Cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 37.
[2] *Weisheit Salomos*, 8; cf. *Die Stellung*, 124.131.
[3] Cf. C. Larcher, I 109.

verdad se atribuye a Sab como conjunto este género literario [4], y del género *didáctico y parenético,* según la forma de expresarse de L. Bigot [5]. Como opina P. Bizzeti en un caso paralelo: «Se trata más bien de observaciones sobre el modo de escribir, sobre el estilo», no de géneros literarios propiamente dichos [6].

2. Género literario de Sabiduría en su totalidad

Como decíamos al comienzo de este capítulo, los estudios sobre el género literario de la Sabiduría en su totalidad son recientes, por lo que todavía no se pueden considerar firmemente consolidados. Entre los peritos reina un poco de confusión, aunque parece que se vislumbra una solución conciliadora con bastantes probabilidades de éxito; el tiempo será juez árbitro implacable. He aquí las propuestas que se han presentado hasta este momento.

2.1. Sab es un midrás

La dificultad principal con que se enfrentan los autores que defienden la hipótesis de que Sab es un midrás es la de precisar conceptualmente lo que se entiende por midrás. En nuestro contexto *midrás* es un concepto muy amplio. Como escribe M. Gilbert: «Si se entiende por midrás no un género literario en sentido estricto, sino una lectura, un comentario de textos bíblicos para desvelarle el sentido a la comunidad presente, se puede considerar que todas las partes del libro tienen cierto parentesco con el midrás o recurren a él» [7], como de hecho se ha comprobado con estudios especializados [8]. En este sentido han de interpretarse las palabras que R.T. Siebeneck ha hecho suyas, tomándolas de J. Reider: «Mientras que Sab como un todo ha sido clasificada como midrás...» [9]. Midrás, por tanto, es más bien un estilo, un método, no un *género literario* [10]. Este era el estilo a que estaban acostumbrados los rabinos del judaísmo y, antes que ellos, los mismos autores sagrados. Efectivamente, los autores de los libros sagrados, judíos de la época postexílica y, más en concreto, los de la época helenística a la que pertenece Sab, viven en medio de una comunidad de fe, alimentados por los escritos anteriores y las tradiciones que consideraban sagrados. Las reflexio-

[4] P. Bizzeti *(Il libro,* 17-19) parece atribuir esta sentencia a J.J. Weber y, en parte, a H. Duesberg. Yo creo, sin embargo, que tanto J.J. Weber como H. Duesberg-I. Fransen sólo se refieren la primera parte de Sab.

[5] «El genero escogido por el autor es el género didáctico y parenético de los libros sapienciales».

[6] *Il libro,* 43; cf. también p. 155.

[7] DBS XI 86.

[8] Para Sab 1,1-6,25 cf. J. Scharbert en JSJ 13 (1982) 75-101; para Sab 2,10-5,23 cf. M.J. Suggs en *Wisdom of Solomon* y G.W.E. Nickelsburg en *Resurrectio,* 48-92; para Sab 7-9 cf. J. Reider, *The Book of Wisdom,* 40 y M. Gilbert, *La structure,* 321-326; *La figure de Salomon,* 225-249; para Sab 10-19 véase el apartado más adelante.

[9] *The Midrash of Wisdom 10-19.*

[10] Cf. P. Bizzeti, *Il libro,* 43s.

nes, los comentarios que hacen en las reuniones cultuales de la sinagoga, en las escuelas y centros de estudio de la Ley, se refieren siempre a este bagaje histórico que fundamenta la fe del pueblo judío. En muchos de los testimonios escritos de esta época, que han llegado hasta nosotros, no es fácil determinar a qué pasajes de los libros sagrados se están refiriendo los autores, si no los citan explícitamente. Hasta la misma R. Bloch cita el libro de la Sabiduría como ejemplo de midrás sacado de la Biblia [11], aunque se apresura a matizar con palabras de É. Osty: en Sab tenemos un «tipo acabado de exégesis midrásica» [12], pasando insensiblemente del midrás al *método midrásico.*

2.2. Sab es un logos protrepticós o discurso exhortatorio

Generalmente entre los autores antiguos y modernos se ha mantenido de una u otra manera el carácter parenético de Sab: consolar, mantener en la fe de los mayores a los judíos en medio de un mundo adverso, lo cual implicaba lógicamente refutación de doctrinas y de formas de vivir contrarias a la ley de Dios [13].

Pero fue J.M. Reese quien irrumpió con más fuerza en el ámbito de los especialistas, defendiendo con plena conciencia que Sab pertenecía al género literario *logos protrepticós*. Un capítulo de su libro lo dedica íntegramente a probar su tesis: «Este capítulo (el tercero) intentará mostrar que el género literario 'más amplio' de Sab es el *logos protrepticos* o protréptico, una forma literaria común en tiempos helenísticos» [14]. En efecto, el *logos protrepticós* fue muy cultivado desde la sofística. Como género literario es una obra de propaganda, un discurso, una exhortación en favor de la filosofía en general o de una filosofía determinada, o de una forma concreta de vivir.

En el discurso exhortatorio o protréptico pueden perfectamente ensamblarse otros géneros literarios menores. Sab es una exhortación para conseguir no la filosofía, ideal del sabio helenístico, sino la sabiduría que Dios ofrece y en la que se cumplen sus planes sobre el pueblo y los individuos. «Por su penetración en una teología de la historia que abarca toda la creación, desde la humanidad a las leyes físicas, el autor supera la intención y el método del midrás, pues no escribe literatura sobre literatura, sino que propone una nueva síntesis teológica. En conclusión, pues, su método de enseñanza sigue el método didáctico del género protréptico» [15]. Anteriormente y de pasada R. T. Siebeneck había afirmado que «el libro (Sab) es... una exhortación retórica, pensada para animar, tranquilizar y revitalizar a los judíos de Alejandría» [16]. A la opinión de J. M. Reese se han adherido

[11] Cf. DBS V 1274.

[12] *Le livre de la Sagesse*, 19. Osty está hablando en concreto de Sab 16-19.

[13] Cf. por ejemplo, P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXVIII-XXXIV; É. Osty, *Le livre*, 14s.

[14] *Hellenistic*, 90.

[15] J.M. Reese. *Hellenistic*, 120.

[16] *The Midrash*, 176. Otros autores como F. Focke y A. Dupont-Sommer habían aplicado el género *protréptico*, pero sólo a una parte del libro, cf. J.M. Reese, *Hellenistic*, 117.

otros muchos autores, como A. Lefèvre - M. Delcor [17], G. W. E. Nickelsburg [18], U. Offerhaus [19] y D. Winston [20]. La crítica de esta opinión se verá mejor al contrastar esta hipótesis con la siguiente.

2.3. *Sab pertenece al género demostrativo o epidíctico*

Según los griegos y romanos los géneros literarios de la retórica son tres: el género judicial, el género deliberativo y el género demostrativo. El judicial trata principalmente del pasado: el acusado cometió o no cometió el crimen, delito...; el deliberativo, por lo general, se remite al futuro: se ha de hacer o no lo que se propone; el demostrativo se mueve en el presente, aunque no exclusivamente: es laudable o reprensible la persona, cualidad... de que tratamos. Los principios, las normas, las reglas por los que se regían estos tres géneros han sido tratados en los estudios retóricos ya desde la *Retórica* de Aristóteles [21]. «El género epidíctico no pertenece al forum; su lugar es el gimnasio o la palestra. Dicho de otra manera, es más bien un ejercicio escolar, reservado a la juventud» [22]. Este género no está sometido a un esquema riguroso, pero sí debe tratar y desarrollar sin falta al menos tres *lugares comunes:* el linaje o γένος (noble, humilde, etc.), la naturaleza o φύσις (virtudes, oficios, etc.), las obras o πράξεις [23]. «El tercer género, al que pertenece nuestro libro (es) el demostrativo o *epidíctico* (ἐπίδειξις = ostensión). Como dice Quintiliano: 'a mí me parece que el epidíctico tiene no tanto la fuerza de la demostración cuanto de la ostensión' (I.O. III 4, 13). Subdivisiones de este género son *el elogio* (ἐγκώμιον) y la vituperación. Nuestro libro, en cuanto es elogio de la Sabiduría, naturalmente se inscribe en este género de la elocuencia: es ELOGIO de la SABIDURÍA» [24]. M. Gilbert acepta y confirma esta manera de pensar: «Creemos que P. Beauchamp tiene razón al ver en Sab un elogio como lo ha definido y practicado la retórica griega y latina» [25]. A P. Beauchamp y M. Gilbert se adhiere P. Bizzeti, si bien con pequeñas modificaciones; él mismo declara en su investigación que la finalidad de ésta ha sido: «verificar la proposición Beauchamp-

[17] «El libro de la Sabiduría emplea varios géneros literarios, aun cuando se haya definido como una exhortación didáctica, protréptica, género literario difundido en el mundo helenístico» (*Introducción a la Biblia,* II 785). En la nota 3 remiten a J.M. Reese, *Hellenistic,* 117s.

[18] Cf. *Jewish Literature,* 175.

[19] «A propósito del género de Sab. Sal J.M. Reese ha mostrado el recto camino al llamar a Sab. Sal, como un todo, un 'protreptikos'» *(Komposition,* 23).

[20] «El género literario empleado por el autor de Sab, como ya lo advirtió Focke *(Die Entstehung,* 86) es el *logos protreptikos* o discurso exhortatorio» *(The Wisdom,* 18).

[21] Con relación al género epidíctico véase un compendio en M. Gilbert DBS XI 80-84, con poca pero selecta bibliografía.

[22] M. Gilbert, DBS XI 85.

[23] Cf. P. Beauchamp, *De libro,* 4. Con esto no parece estar totalmente de acuerdo P. Bizzeti, cf. *Il libro,* 117.149-153.

[24] P. Beauchamp, *De libro,* 3. Así se expresaba P. Beauchamp el año 1963 en unos apuntes para sus alumnos; pero años más tarde se mantiene en su opinión, como aparece en su artículo *Épousser la Sagesse,* 358.

[25] DBS XI 84.

Gilbert. El asentimiento a ésta se dará, pero articulado y se mostrarán... los problemas que aún quedan y las diferencias principales que impiden una identificación plena de la Sabiduría con un encomio» [26].

2.4. *¿Género protréptico o epidíctico?*

Excluido el género midrás para Sab, ¿cuál es el género literario que mejor se adapta a Sab, el género protréptico o el epidíctico? La pregunta equivale a una alternativa, pero ¿es correcta esta formulación o podemos encontrar un tercer género, una tercera solución aún no estudiada? [27].

Según la doctrina de todos los tratadistas, que hemos recordado en el párrafo anterior, el género protréptico o discurso exhortatorio es distinto del género epidíctico o demostrativo, uno no se puede reducir al otro. Pero esto es solamente válido cuando los géneros literarios se dan en toda su pureza, caso realmente raro aun en la literatura profana helenística. Lo normal es que haya elementos comunes y formas intercambiables. El mismo P. Beauchamp afirma que el género demostrativo «no dista mucho de la exhortación: 'las mismas cosas suelen ser alabadas y recomendadas', como escribe Quintiliano (I.O. III, 7.4)» [28]. La razón es obvia, ya que «los géneros forman familias y no son realidades aisladas» [29]. Los autores modernos que tratan del género literario de Sab adscriben el libro a uno u otro género literario, como hemos visto, porque descubren en él afinidades más o menos analógicas con los modelos de los autores clásicos griegos y latinos. Ningún autor, sin embargo, afirma que Sab sea un discurso exhortatorio o *logos protrepticós* puro, o, por el contrario, un perfecto modelo de *elogio* [30].

Aunque supongamos esta realidad irrefutable ¿es necesario seguir buscando un tercer género intermedio? Creemos que no es necesario; pero sí debemos matizar más el género literario de Sab.

Mantenemos la tesis defendida anteriormente: Sab ciertamente es un *elogio* de la Sabiduría [31]; pero un elogio muy particular, que no se somete a los modelos clásicos griegos y latinos. Sus características son propias e intransferibles. P. Beauchamp enumera algunas de ellas, que resume en una senten-

[26] *Il libro,* 155. En lo fundamental del género literario está de acuerdo con ellos; las discrepancias se dan más bien en cuanto a la interpretación de la estructura y, más en concreto, en el *exordio* (Sab 1,1-5,23 para P. Beauchamp; Sab 1,1-6,21 para M. Gilbert), del que dice: «Me parece que es mejor considerar como introducción a todo el libro el cap. 1, con su repetición en el cap. 6, cuando más inmediatamente llega el momento del elogio explícito de la sabiduría» *(Ibíd.,* 167). No existe entre los clásicos ningún ejemplo de introducción tan larga como la que proponen P. Beauchamp y M. Gilbert.

[27] Esto mismo se pregunta P. Bizzeti en *Il libro,* 41.

[28] *De libro,* 3.

[29] P. Beauchamp, *Épousser la Sagesse,* 359, nota 26, donde prosigue: «Sería interesante ver en qué medida la forma *encômion* es compatible con la del protréptico, principalmente propugnada por J.M. Reese *(Hellenistic...)*.

[30] P. Bizzeti escribe: «A ninguno se le ocultan las notables diferencias entre nuestro libro y un encomio» *(Il libro,* 176).

[31] Cf. especialmente P. Bizzeti, *Il libro,* 155ss y M. Gilbert, DBS XII 84-86.

cia iluminadora a propósito del *exordio* (cc. 1-5): en él «se manifista la mente del autor más hebrea que griega» [32]. Esta mentalidad se hace patente también en las comparaciones o *synkriseis* de los cc. 11-19; no se comparan simplemente *judíos - egipcios*, sino que se hace intervenir a un tercer elemento, el *cosmos*, y se alaba no a la Sabiduría directamente, sino a Dios que se manifiesta en acción. Nada de esto se ajusta a las normas de la *síncrisis* clásica [33]. Sin embargo, como muy bien dice M. Gilbert: «Las diferencias principales provienen esencialmente de la trascendencia religiosa de Sab» [34].

El libro no trata de asuntos puramente humanos, de empresas que el hombre pueda conseguir por sí mismo: como puede ser la adquisición de la sabiduría, el arte de gobernar, de los actos virtuosos o heroicos que pueda practicar. «El autor insiste en la búsqueda y adquisición de la Sabiduría, pero él sabe que el hombre no puede sino recibirla y que, como Salomón (1 Rc 3), es preciso pedirla a Dios, lo que ya es inteligencia (o don de la Sabiduría misma, cf. 8,21). Dicho de otra manera, todo el elogio bascula sobre la oración: Sab 9 está en el centro» [35]. Además, el ambiente en que se desarrolla Sab 10-19 no parece humano, sino divino. La historia que allí se recuerda tiene como protagonista a Dios, su acción misericordiosa y maravillosa en favor de su pueblo; el hombre, en cuanto miembro de una comunidad, es el agraciado. Por esta razón, el autor se dirige a Dios y no al hombre desde Sab 10,20 a 19,9 [36].

Con estas matizaciones podemos responder ya a la pregunta inicial: ¿género protréptico o epidíctico? Sab pertenece al género epidíctico o laudatorio en sus líneas generales y fundamentales, pero ella sólo es modelo de sí misma, ni siquiera encontramos un modelo que se le acerque en la misma sagrada Escritura [37].

3. Géneros literarios contenidos en Sab

3.1. Proposición del problema

En el presente capítulo no hemos cesado de hablar de la presencia de géneros literarios en Sab. Conviene, pues, justificar la finalidad de este apartado. La diferencia esencial con todo lo anterior consiste en que hasta ahora hemos hablado de géneros literarios que abarcan o pretendidamente abarcan, el libro de la Sabiduría en su totalidad; con otras palabras: *del género literario* de Sab. En el apartado presente suponemos solucionada ya esta gran cuestión: la del género literario de Sab como tal, y vamos a constatar lo que, sin discusión, todos los autores admiten: que en Sab encontramos también géneros literarios menores, englobados en el género

[32] *De libro*, 40.
[33] Cf. P. Beauchamp, *De libro*, 37 y P. Bizzeti, *Il libro*, 176.
[34] DBS XI 86.
[35] M. Gilbert, *Ibíd.*, 86.
[36] Cf. M. Gilbert, DBS XI 86; *L'adresse à Dieu*, 207-225; P. Bizzeti, *Il libro*, 177s.
[37] Cf. M. Gilbert, DBS XI 77s; DictSpir XIV 58.

mayor y al servicio del desarrollo de los temas generales o particulares, que son el libro mismo de la Sabiduría. Expresamente se propone este problema J.M.Reese, y la solución ya la conocemos en parte: afirma el género *logos protrepticós* o protréptico, como género más amplio y general, añadiendo: «Dentro de este género principal se integran otros tres 'más pequeños', capaces de ser incorporados en uno más amplio [38].

3.2. *Enumeración de géneros literarios menores en Sab*

No pretendemos hacer una enumeración exhaustiva de los géneros literarios menores que se contienen en Sab, pues sería simplemente imposible, ya que cada pequeña unidad del libro se podría catalogar en algún género determinado. Esto, por lo general, debe constar en el comentario explícita o implícitamente. Sólo vamos a mostrar algunos de los muchos ejemplos de géneros literarios menores, según el parecer de autores competentes. Aun en el caso de que estos autores no admitan un género literario mayor para todo el libro, no necesariamente deben negar por ello la unidad del libro y de autor.

Uno de los primeros autores que hace una enumeración de estos géneros literarios menores es J.Fichtner: «Sentencia (3,11; 6,14), exhortación (1,1ss; 6,1ss), motivos hímnicos (11,21ss; 12,12ss), oración (cap.9), alabanza de la Sabiduría (6,12ss; 8,2ss), discursos (2,1ss; 5,3ss), descripciones de juicio (5,15ss; 11-19), debates (11,15ss; 13ss), reflexiones históricas (cap.10s; 16-19) y según formas griegas: sorites (6,17ss), síncrisis (cap.11.16-19), definición (17,11) y enumeraciones (7,22ss.16ss)» [39].

C. Larcher conoce la discusión moderna sobre el género literario del libro en su totalidad, pero no admite *un género* para el libro, sino la integración de muchos por un autor: «En lugar de querer reducirlo todo a un denominador común [en nota: 'que sería sapiencial... y apocalíptico'], preferimos admitir la utilización de géneros literarios distintos en las tres grandes secciones del libro y aun en el interior de éstas. Esto explicaría en parte las diferencias que se advierten entre ellas» [40].

Citamos a continuación algunos testimonios de autores que han tenido presente la aparente dificultad: único género literario total / multiplicidad de géneros menores.

3.2.a. *En la primera parte.*

C.Larcher, para el que «la diversidad de géneros literarios explica ciertamente la presencia o ausencia de un buen número de términos especiales

[38] *Hellenistic Influence*, 90; cf. también p.117. Los tres más pequeños o menores son la diatriba, la aporía o el problema y la síncrisis, de los que hablaremos más adelante. Otros autores, aunque no sigan las tesis particulares de J.M.Reese, concuerdan con él en el principio general, propuesto en el texto, cf. P.Beauchamp, *De libro*, 1; C.Larcher, I 109-114; P.Bizzeti, *Il libro*, 40.46s.155, etc.

[39] *Weisheit Salomos*, 6, citado también por P.Beauchamp, *De libro, 1.*

[40] *Le livre*, I 113s.

dentro de las grandes divisiones del libro» [41], sostiene que el autor en la primera parte (cc.1-5) está bajo el influjo del género gnómico sapiencial, y fuertemente impresionado por una visión escatológica o apocalíptica. No es extraño, pues, que en esta primera parte abunden pasajes con elementos escatológicos y apocalípticos [42].

J.M. Reese considera Sab 1,1-6,11 + 6,17-20 como una unidad a la que da el nombre de *el libro de escatología* [43], aunque no pertenezca al auténtico género literario de la escatología, sino al de *la diatriba,* a imitación de la diatriba helenística [44].

Debemos incluir también aquí la opinión de P.Beauchamp y de M.Gilbert, que consideran como exordio del libro a Sab 1,1-5,23 el primero y a 1,1-6,21 el segundo [45]. Pero no parece muy conforme a las normas de la retórica la longitud tan grande de este exordio (un tercio del libro); el mismo P.Beauchamp llama prólogo a 1,1-15 [46] y M.Gilbert exhortación a 1,1-15 y a 6,1-21 [47]. Ambos autores, además, descubren otros muchos géneros literarios menores en esta primera parte del libro [48]. Por todo lo cual opinamos que se ha de considerar como exordio o introducción de Sab solamente a 1,1-15 [49].

3.2.b. En la segunda parte.

También en esta parte los autores descubren pluralidad de géneros menores, aunque, al parecer, hay menos discrepancias que a propósito de la primera parte. Un ejemplo típico de discrepancia lo encontramos en J.M.Reese, que califica a Sab 6,12-16 + 6,21-10,21 (libro de Sabiduría con toda propiedad) como *aporía o problema* [50], categoría de los libros didácticos o de discípulos y maestros. M.Gilbert rechaza tal calificación con acierto: «El aspecto didáctico es bastante evidente en Sab 6,22ss, pero parece difícil asemejar esta exposición a apuntes de clase o a introducciones redactadas por los maestros antiguos para sus alumnos» [51].

C.Larcher afirma de 6,1-11,1 casi lo mismo que de la primera parte: «El

[41] *Le livre,* I 109.

[42] Cf. C.Larcher, *Le livre,* I 109; por el contexto se deduce que habla de géners literarios «escatológico» y «apocalíptico», pero no identifica estos pasajes.

[43] Cf. *Hellenistic,* 91.

[44] Cf. *Hellenistic,* 110-114. Se oponen abiertamente a esta sentencia de Reese, P.Bizzeti y M.Gilbert, que, fundándose en autores clásicos y en tratadistas, afirman que «la diatriba es más un modo de hablar que un género literario» (P.Bizzeti, *Il libro,* 45); «es más bien un conjunto de particularidades estilísticas u oratorias, utilizadas con el fin de hacer aceptar por el auditorio ciertas opciones morales» (M.Gilbert, DBS XI 79). El objeto de estos discursos es también amplio, como la vida misma, sus máximos valores. No es, pues, extraño que los métodos estilísticos y los contenidos de la diatriba los veamos reflejados también en muchos pasajes de Sab y de otros escritos contemporáneos (Cf. M.Gilbert, *ibid.* y P. Bizzeti, *Il libro,* 35).

[45] Cf. P. Beauchamp, *De libro,* 38-40; M. Gilbert, DBS XI 84. 101ss.

[46] Cf. *De libro,* 59.

[47] Cf. DBS XI 68s.

[48] Cf. P.Beauchamp, *De libro,* 38; M.Gilbert, DBS XI 101-107.

[49] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 167.

[50] *Hellenistic, 107.*

[51] DBS XI 79; cf. P.Bizzeti, *Il libro, 35.*



género literario sapiencial es fundamental. Los elementos apocalípticos se incorporan a él», como la «realeza eterna» (6,20-21), «la inmortalidad personal (6,18c19; 8,17c)» [52]. P.Beauchamp da título a Sab 6-9: *encomio de la sabiduría,* se entiende en su sentido más restringido [53]; lo mismo afirma M. Gilbert de Sab 6,22-9,18: *elogio de la Sabiduría* [54].

3.2.c. En la tercera parte.

Sabemos que existe un problema acerca de la extensión de la tercera parte de Sab [55]. Pero lo que vamos a decir sobre los géneros literarios de Sab III vale lo mismo para cualquier solución que se le dé a los límites de esta tercera parte. Sab 10-19 es la parte de Sab que más han tratado los autores como parte autónoma, con características muy particulares que la distinguen netamente de Sab I y II. Algunos hasta han defendido que Sab III es una parte independiente del resto, integrada artificialmente en el libro de la Sabiduría por el redactor final; los demás que admiten la unidad de autor de Sab no pueden ignorar las diferencias tan notables entre Sab III y las partes primeras del libro [56].

Dos son los géneros literarios que se disputan la calificación de Sab 10-19: *el midrás* y *la síncrisis.* Hasta qué punto ha llegado la discusión de los autores y en qué medida el *midrás* y la *síncrisis* son compatibles o incompatibles, es lo que se dilucida en los párrafos que siguen.

I. Sab 10-19 es un midrás

Es un hecho que no se puede ignorar ni pasar por alto que muchos autores afirman que Sab (10)11-19 es un *midrás.* Así opinan, por ejemplo E.Gärtner, E.Stein, P.Beauchamp, G.Camps, R.T. Siebeneck, R.Bloch, A.G.Wright, R.Le Déaut, M.Gilbert, H.Maneschg [57].

1) Qué se entiende por midrás

Desde hace unos cincuenta años se escribe mucho sobre el *midrás* entre los especialistas y menos especialistas. Pero la profusión literaria no lleva siempre consigo mayor claridad y precisión. En 1967 A.G.Wright escribe un

[52] *Le livre,* I 109.
[53] *De libro,* 68.
[54] Cf. DBS XI 84s. De esta parte hay que subrayar el estudio que ha hecho del cap.9 u oración de Salomón en Bib 51 (1970) 301-331 y de 9,17s en NRTh 93 (1971) 145-166.
[55] Cf. cap. III sobre la estructura y división de Sab.
[56] Cf. cap. IV sobre la unidad del libro.
[57] Cf. E.Gärtner, *Komposition,* 84s; E.Stein, *Ein jüdischhell.,* 558-575; R.Bloch, *Midrash:* DBS V 1263-1281; G.Camps, *Midras,* 97-113; R.T.Siebeneck, *The Midrash,* 176-182; P.Beauchamp, *De libro,* 2; A.G.Wright, *The Structure* (1965) 33s; *The Literary Genre Midrash;* R.Le Déaut, *A propos,* 395-413; M.Gilbert, *La critique,* XVI; DBS XI 79; H.Maneschg, *Die Erzählung,* 103-105. 167. Cf. también J.M.Reese, *Hellenistic,* 91-94; C.Larcher, I 111-113; P.Bizzeti, *Il libro,* 179.

libro con la sana y laudable intención de poner orden y arrojar luz donde no los había [58]. Con ocasión de este hecho R.Le Déaut tiene que salir en defensa de una concepción más ajustada al fenómeno ya milenario del midrás judío, porque, según él, en este campo «reina aún mucha confusión» [59]. La razón no es otra que la compleja realidad del hecho mismo que se quiere definir, cuando probablemente es indefinible. «Cuando queremos descubrir y clasificar los géneros literarios de la Biblia, utilizamos categorías atestiguadas en gran número de literaturas, sobre todo occidentales (historia, fábula, parábola...). Pero en el caso del midrás se está en presencia de una categoría *judía* a la que nada tan *'comprehensivo'* corresponde en nuestras categorías y nuestro vocabulario» [60]. La inadecuación de las categorías produce mayor desconcierto, tanto más cuanto mayor es el aparato científico con que se presenta.

1.1) Sentido amplio de midrás

El sentido más amplio y menos encorsetado de midrás corresponde al de la tradición más antigua judía, que recogen los mejores especialistas en la materia; se contrapone al más específico o género literario midrás en su sentido restringido, propio de épocas más recientes. «El midrás es, en efecto, todo un universo que no se le descubrirá si no es aceptando de entrada su complejidad. Él invade toda aproximación judía de la Biblia, que aun podría designar en su conjunto. No se puede separar de él las técnicas y los métodos, aunque éstos conduzcan a géneros literarios diferentes. El midrás no se *define,* porque también es una manera de pensar y de razonar, para nosotros a menudo desconcertante» [61]. Abarca, pues, no sólo notas y reglas objetivas, sino también elementos personales y subjetivos: «El midrás designa en el mundo judío ante todo una actitud, la traducción concreta de la manera según la cual se concibe en Israel la relación entre la Escritura y el pueblo de Dios. Los métodos están ligados al mundo del midrás que es indispensable conocerlos para comprender la exégesis judía antigua. Y aun se puede preguntar si el método exegético no es un criterio más fundamental que la forma literaria para reconocer un midrás» [62].

Etimológicamente *midrás* significa *investigación, estudio* [63], emparentada con la palabra aramea *derás*, cuyo significado es el mismo y nos lo descubre A.Díez Macho así: «¿Qué es el derás? Es la búsqueda del sentido de la Biblia (darás = buscar, investigar) con unos procedimientos que utilizaban los

[58] El libro se titula precisamente *The Literary Genre Midrash;* véase especialmente la *Introducción,* p.17-25.

[59] *A propos d'une définition du midrash,* 395. Al no admitir Le Déaut la tesis defendida por A.G.Wright, quizá nos quiera decir con su artículo que el mismo Wright ha venido a crear mayor confusión.

[60] R.Le Déaut, *A propos,* 400.

[61] R.Le Déaut, *A propos,* 401s.

[62] R.Le Déaut, *A propos,* 405.

[63] Cf. G.Vermes, *Enciclopedia de la Biblia, s.v. midrásica, tradición,* 134.

judíos en la antigüedad, v.g. en Qumrán. En cuanto búsqueda o investigación del sentido de la Biblia, derás es lo mismo que exégesis; en cuanto utilización de unos procedimientos determinados, derás es lo mismo que hermenéutica: es la hermenéutica antigua de los judíos y de los cristianos primitivos procedentes del judaísmo. Tal exégesis, tal hermenéutica parten de unos supuestos que las justifican: que la Palabra de Dios tiene plenitud de sentido, sentido inagotable, sentido no sólo para los contemporáneos del hagiógrafo o profeta sino para todos los tiempos» [64] De otra manera el mismo autor nos viene a decir lo mismo en otro lugar: «Por midrás (con minúscula) se entiende el peculiar método hermenéutico del judaísmo antiguo: es su procedimiento de hacer exégesis. Tiene por base el convencimiento de que en la Biblia está revelado todo, hasta la historia del mundo..., que la Biblia tiene 'setenta caras'..., tanta plenitud de sentido y de revelación que tiene sentido para todos los tiempos» [65].

En cuestión tan complicada y difícil nos servimos de testimonios autorizados.

1.2) Sentido restringido de midrás o género literario específico

Como decíamos, corresponde a un estadio posterior del rabinismo; pero aun en su interpretación hay corrientes más o menos contrapuestas. Desde la que subraya como elemento constitutivo imprescindible el método, los procedimientos, hasta la que los elimina por completo. A la primera tendencia pertenecen prácticamente todos los especialistas en la literatura rabínica; a la segunda últimamente A.G. Wright. Así nos lo dice A.Díez Macho: *Midrás* con mayúscula son «las obras de la literatura rabínica llamadas Midrasim...: *Mekilta, Sifra Sifre, Rabbot, Pesiqta, Tanhuma*, etc... Se llaman, por antonomasia, Midrasim porque dan cita y acumulan, más que ninguna otra obra judía antigua o medieval, más que los mismos Targumim palestinenses, los más diversos y abundantes procedimientos del midrás» [66]. Antes que él R. Bloch había escrito a propósito del midrás rabínico: «Está constituido por una reflexión, una meditación sobre los textos sagrados, una 'investigación' sobre la Escritura... El midrás no es un género de escuela, sino un género popular, ante todo homilético» [67] A.G.Wright no está muy conforme con esto, por lo que apostilla: «Nosotros hubiéramos preferido decir 'obra' o 'composición' o 'literatura' más que 'reflexión', para dejar claro que estamos hablando del género literario midrás y no del *método exegético midrás* o de *la actividad de interpretación* bíblica en general, *una ambigüedad frecuente* en la obra de Bloch» [68]. Sin embargo, tanto R. Bloch como A.G.

[64] *Derás y exégesis*, 37.
[65] *El Targum*, 113. Midrás con mayúscula sirve para «designar las grandes obras de la tradición rabínica que llevan el nombre de *Midrasim*: -los Midrasim con mayúscula- son unas obras resultantes de tal tipo de exégesis» (*Ibid.*, 13).
[66] *El Targum*, 12s.
[67] *Midrash*, 1265.
[68] *The Literary Genre*, 74; el *subrayado* es nuestro. Se ve, por tanto, que A.G.Wright no ha entendido a R.Bloch, pues no se trata de *una ambigüedad*, sino de algo expresamente pretendido: al género literario pertenece el método...

Wright afirman, como características del midrás rabínico, la referencia constante a la sagrada Escritura: la Biblia se explica por la Biblia, y la preocupación por adaptar la Escritura al momento presente [69].

2) Qué clase de midrás es Sab (10)11-19

Una vez que hemos determinado las dos maneras de entender el midrás, fácilmente podemos deducir qué clase de midrás es Sab 10-19 para los diferentes autores, consecuentes con los principios establecidos.

2.1) Sab (10)11-19 es un midrás en sentido restringido

A.G.Wright aplica a Sab 11-19 su concepto restringido de género literario midrás, heredado del rabinismo. Recordamos que para él «la estructura fundamental midrásica, común a todas las formas que pueden calificarse como midrás, hasta la más pequeña unidad independiente, es, simplemente, que comienza con un texto de Escritura y continúa el comentario de él de alguna manera»; «el midrás rabínico es literatura relacionada con la Biblia, es literatura sobre literatura» [70]. Ahora bien, para A.G.Wright Sab 11-19 es, sin duda, un midrás, aún más: «Esta obra es seguramente el mejor ejemplo de midrás de toda la Biblia» [71]. Se puede objetar inmediatamente que Sab 11-19 no va encabezada por ningún texto bíblico. El mismo Wright advierte que Sab 11-19 «no se estructura sobre una cita explícita de un texto específico», y se responde él mismo diciendo que «esto [exigir un texto bíblico] es un criterio demasiado restringido» [72]. Frágil respuesta. R.Le Déaut lo va a demostrar: «Cuando se recuerdan sus críticas con respecto a M.Gertner, se tiene derecho a exigir precisiones. Si la relación con un texto bíblico es 'la nota esencial de un midrás' *(The Literary Genre,* 100), ¿cómo es preciso entender esta relación?» [73]. La pregunta se queda sin respuesta directa, aunque no indirecta, pues Sab 11,4 equivale a ese texto de Escritura: Sab 11-19 «es un midrás sobre el episodio del agua de la roca en 11,4, el 'texto' del sermón» [74]. Un poco más desarrollado: «El relato de 11,2-4 es un compendio de Ex 12,37-17,7 (algo influido en su formulación por Sal 107,4-6 que, aparentemente, se relacionaba con el Exodo) y el autor está realmente recordando estos capítulos de Ex como su punto de partida» [75]. Así se confirma A.G.

[69] Cf. R.Bloch, *Midrash,* 1265s; A.G.Wright, *The Literary Genre,* 74s.
[70] *The Literary Genre,* 67.
[71] *Sabiduría,* 581; cf. p.565; *The Structure* (1965) 33s.
[72] *The Literary Genre,* 108.
[73] *A propos,* 406; cf. también J.M.Reese, *Hellenistic,* 97s.
[74] A.G.Wright, *The Structure* (1965) 34.
[75] *The Literary Genre,* 108. Y más adelante: «Sab 11-19 es una ilustración bíblica muy útil de lo que es un midrás. El hecho de ser clasificado [Sab 11-19] como un midrás, primero y principalmente porque está estructurado sobre la paráfrasis bíblica 11,2-4 y es en todo una discusión de los textos de Ex, pone de relieve la nota de 'literatura sobre literatura' como una característica primaria del género» (*The Literary Genre,* 109).

Wright en su propia teoría. Pero, al parecer, violenta demasiado la interpretación para salvar su propia definición de midrás y, al mismo tiempo, sacrifica cosas muy importantes. «El acento puesto sobre las categorías literarias nos pone en peligro de olvidar indebidamente muchos factores (historia, instituciones, sociología, sicología) que pertenecen a un *medio –Sitz im Leben–*, que es indispensable conocer para una interpretación correcta, aun de un género literario» [76]; más gráfico todavía: «Querer reducir el midrás mismo a un género *literario* bien definido y limitado, sería... como abatir un bosque para hacer una caja de cerillas» [77]; demasiados estragos.

2.2) Sab (10)11-19 es un midrás en sentido amplio

Los especialistas en literatura midrásica y targúmica no quieren oír hablar ni del concepto de midrás que se ha fabricado a partir de la literatura rabínica, según lo describe A.G.Wright, ni de su aplicación a Sab 10-19, especialmente por la exclusión de todo lo que se relaciona con el *método*. «En su significación clásica se ve mal cómo podrían disociarse del midrás las técnicas y los métodos que utiliza, sugeridos, sin duda, por la etimología misma... Los métodos están tan ligados al mundo del midrás que es indispensable conocerlos para comprender la exégesis judía antigua. Y aun se puede preguntar si el método exegético no es un criterio más fundamental que la forma literaria para reconocer un midrás» [78]. Es cierto que afirman que Sab 10-19 es un midrás, pero un midrás según se entendía en su tiempo. «El origen del género midrásico es inseparable de la formación y de la vida de los libros santos. Los primeros desarrollos del midrás hay que buscarlos en la Biblia misma y en la literatura que se relaciona con ella: versiones, apócrifos ... La literatura posterior de carácter puramente midrásico será continuación de la Biblia y un vínculo orgánico entre la Biblia y la literatura rabínica» [79]. «La Sabiduría, a pesar de su barniz griego, se apoya en toda la tradición judía. En muchos aspectos ofrece un tipo acabado de exégesis midrásica (por ejemplo, los capítulos X-XII y XVI-XIX)» [80]. P.Beauchamp escribía en 1963: «Hoy casi todos los críticos están de acuerdo en atribuir a esta última parte del libro [11-19] la determinación de midrás» [81] y H.Maneschg en 1981: «Si se concibe el *midrás* no únicamente como obra literaria en el sentido de los midrasim judíos llegados hasta nosotros, sino al mismo tiempo como método de explicación de la Escritura, entonces se puede llamar a Sab 11-19 un midrás» [82]. Sin embargo, por la confusión reinante acerca del concepto *género literario*, algunos autores se muestran muy reticentes y no emplean el sustantivo midrás, sino el adjetivo *midrásico*

[76] R.Le Déaut, *A propos*, 404.
[77] *Ibid.*, 402.
[78] R. Le Déaut, *a.c.*, 405.
[79] R.Bloch, *Midrash*, 1269s.
[80] R.Bloch, *Ibid.*, 1270.
[81] *De libro*, 2.
[82] *Die Erzählung*, 104. Casi en el mismo sentido se expresa P.Bizzeti, cf. *Il libro*, 179.

como calificativo de estilo, exégesis, dasarrollo, aspecto, etc., con relación a Sab 11-19 [83]; con todo, no creo que nieguen su asentimiento a la sentencia de R.Le Déaut.

Sab 10(11)-19 es un midrás, pero ¿sobre qué? ¿Sobre las plagas? [84]; ¿sobre la pascua judía en acción de gracias a Dios por todos los beneficios manifestados en el Exodo? [85]; ¿o más bien sobre el éxodo en general? [86] Esta última es la sentencia que defendemos en el comentario. Sabemos que la referencia del midrás a la Escritura le es esencial; pero ¿cómo debe estar presente el *texto* de la Escritura en el midrás, explícita o implícitamente? [87] Ya vimos que el mismo A.G.Wright decía que sería «un criterio demasiado rígido» exigir un texto explícito de la Escritura para Sab 11-19 [88]. Según el modo de pensar de los defensores del género midrás en sentido amplio, acordes con toda la tradición judía, en efecto, no se requiere un texto explícito de la Escritura para Sab (10)11-19; pero ella está presente casi en todas sus líneas, lo lleva consigo el midrás: «El término *midrás*... significa la imantación que la Escritura opera en el alma judía, ese tropismo del pensamiento religioso bajo el influjo de la Palabra revelada». «El midrás designa en el mundo judío ante todo una actitud, la traducción concreta de la manera según la cual se concibe en Israel la relación entre la Escritura y el pueblo de Dios» [89].

Pero en Sab 11-19 no es difícil descubrir la trama interna sobre la que se basa su desarrollo. «El punto de partida para la reflexión es, sin duda, el relato bíblico de las plagas de Egipto (Ex 7-12) y el gobierno de Yahvé en el desierto» [90]. Los comentarios y explicaciones ulteriores no están ligados servilmente al texto, sino que manifiestan una gran libertad de espíritu. «Sab sigue el orden del relato bíblico sólo en la explicación de las plagas de Egipto; pero lo abandona en cuanto se interesa por los beneficios de Dios a Israel, como contraste de las plagas. También es obra del autor la coordinación de las plagas y de los beneficios correspondientes» [91] La libertad del autor no se siente coartada en ningún momento y su imaginación vuela sin temor a traicionar los textos más sagrados: «La Sabiduría que presenta no es diferente de la de Prov 8,1-9,6 y de Eclo 24. Sus alusiones a los orígenes de Israel, al éxodo y, sobre todo, a las plagas de Egipto, son muy características. Pero una comparación detallada muestra al mismo tiempo con qué libertad, con qué valentía utiliza el autor estos textos del Pentateuco que venera como de origen divino. Completa los relatos tradicionales, o, al

[83] Cf. P.Beauchamp, *De libro*, 2; P.Bizzeti, *Il libro*, 179; J.M.Reese, *Hellenistic*, 94s; M.Gilbert, DBS XI 79.

[84] Cf. E.Gärtner, *Komposition;* G.Camps, *Midras*.

[85] Cf. K.Kohler, *Wisdom*, en *The Jewish Encyclopedia* XII (1907) 539.

[86] Cf. P.Beauchamp, *De libro*, 2; E.Stein, *Ein jüdisch- hellenistischer Midrasch*, 558ss; A.G. Wright, *Sabiduría*, 34:31, 581; *The Literary Genre*, 106; M.Gilbert, *La critique*, XVI; H. Maneschg, *Die Erzahlung*, 103s.167.

[87] Cf. R.Le Déaut, *A propos*, 405.

[88] *The Literary Genre*, 108.

[89] R. Le Déaut, *A propos*, 402.405.

[90] H.Maneschg, *Die Erzählung*, 104.

[91] H.Maneschg, *l.c.*, 104s.

contrario, suprime lo que estorba a su exposición; los embellece por las necesidades de su tesis, o simplemente por razones literarias; redistribuye los sucesos de otra manera o les impone un sentido nuevo: así se tiene un 'tipo acabado de exégesis midrásica'» [92]. No se puede acusar en estos casos de manipulación ni de suplantación de textos, sino que nos descubren algo muy importante: la relevancia que para todo israelita tienen los *sucesos* bíblicos, como tales: «Los *sucesos* de la historia bíblica ¿no tienen por lo menos tanta importancia como los *textos* para proporcionar un *estímulo* a la creación midrásica? H.Lusseau ha descrito bellamente el midrás como 'una especie de sonorización de la historia' [*Introd. a la Biblia* II, 729]. Una cita implícita y también una alusión histórica puede, pues, bastar para revelar un midrás. Una de las características de la hagadá ¿no es la de proceder por alusión?» [93].

Como conclusión de este apartado podemos afirmar que el midrás, más que género literario, es un método de exégesis, de interpretación, de lectura de la Biblia; él puede contener *géneros literarios* en sentido estricto, pero a él no se le puede reducir a un género literario. Esto vale equivalentemente de Sab 10-19 en cuanto se considere un midrás. De aquí las oscilaciones e imprecisiones que hemos notado en los especialistas, y de la preferencia del adjetivo *midrásico* sobre el sustantivo *midrás*. P.Bizzeti dice: «No se olvida [en Sab 11,1-14; 16-19] la tradición exegética 'midrásica' en quien también se inspira nuestro autor, aun cuando aquí no tenemos un verdadero y propio *midrás*» [94], pero sí un intento bien conseguido de desvelarnos el significado profundo de lo que nos narra el Exodo, que sirve de lección y de aliento a los creyentes de todos los tiempos (cf. Sab 19,22).

II. Sab 10-19 es una síncrisis

Hemos visto las razones por las que Sab (10)11-19, según algunos autores, puede y debe llamarse un midrás; algunos otros, sin embargo, no admiten tal calificación o, al menos, la comparten con la de que al mismo tiempo es una síncrisis; cómo y de qué manera, es lo que vamos a exponer a continuación.

1) No es acertada la forma alternativa

Al tratar del género literario de Sab 11-19 se ha llegado a pensar en dos alternativas: primera, que Sab 11-19 es o un *elogio* o una *síncrisis;* segunda, que Sab 11-19 es o un *midrás* o una *síncrisis.* Pero se ha rechazado razonablemente una y otra alternativa. De la primera: o *elogio* o *síncrisis,* se hace eco P. Beauchamp para rechazarla inmediatamente, como nos recuerda P. Bizzeti: «La introducción de esta forma literaria (la síncrisis) no es alternativa del elogio, pues 'en primer lugar hay que decir que la síncrisis es parte necesaria del encomio' y además 'aparece generalmente al final, antes del epílogo, después de las *práxeis* (obras)'» [95].

[92] R.Bloch, *Midrash,* 1274.
[93] R.Le Déaut, *A propos,* 406.
[94] *Il libro,* 174; comparar M.Gilbert, *La critique,* XVI con DBS XI 79.
[95] *Il libro,* 23; las citas son de P.Beauchamp, *De libro,* 22.23.

La segunda alternativa: Sab 11-19 es o un *midrás* o una *síncrisis*, la ha propuesto recientemente J.M. Reese, siguiendo a F. Focke, con la excusa de que es una forma helenística y no hebrea [96]. Esta excusa no es válida, como veremos más adelante. Han constatado esta opinión de J.M. Reese y la han rechazado A. Lefèvre - M. Delcor, H. Maneschg, P. Bizzeti [97].

2) Qué es una síncrisis

Síncrisis (σύγκρισις) es palabra griega que significa *comparación*. Como recurso literario fue muy estudiada por los retóricos griegos y latinos. P.Beauchamp lo recuerda y compendia así la doctrina: «La síncrisis es una comparación sistemática y prolongada. Así se diferencia de la comparación poética, que suele ser breve, aunque no siempre lo es. Si es una larga comparación poética, se llama con más propiedad *imagen*, que embellece lo descrito. En la síncrisis propiamente dicha la confrontación se da entre objetos de la misma realidad que se observa.. Si Aquiles se compara al león, es una imagen; si se compara con Patroclo, es una síncrisis. En la figura síncrisis no se hace una semejanza entre desemejantes, como en poesía, sino más bien una desemejanza entre semejantes» [98]. La finalidad de la síncrisis es siempre la de subrayar cuál de los dos términos comparados es el mejor, el de más valor, el más apetecible, etc.

3) Sab (10)11-19 es una síncrisis

Los comentaristas parecen estar de acuerdo en designar a F. Focke como el primero que habló del género literario griego *síncrisis* con relación a Sab 11-19. «F. Focke fue uno de los primeros que calificó de síncrisis el género literario empleado en Sab 11-19» [99]. Pronto tuvo F. Focke seguidores en este punto [100]. Pero en cuanto a la exclusividad griega de la síncrisis F. Focke fue demasiado lejos, pues afirma categóricamente: «Esta forma es griega, no judía; no se encuentra en la literatura midrásica hebrea» [101].

A F. Focke le sigue J.M. Reese, que repite con él que es un género familiar a los oradores áticos y a los historiadores griegos de época tardía [102]. Sin embargo, esta exclusividad griega ha sido negada por otros autores. El

[96] Cf. *Hellenistic*, 98-102.

[97] Cf. A. Lefèvre - M. Delcor, *La Sabiduría*, 786; H. Maneschg es muy explícito: «El problema del género literario de Sab 11-19 no se debe formular en forma alternativa, como si se tratara o de un midrás o de una síncrisis de origen griego» *(Die Erzählung*, 106); P. Bizzeti, *Il libro*, 28.

[98] *De libro*, 22.

[99] H. Maneschg, *Die Erzählung*, 105; Cf. P. Beauchamp, *Le salut*, 496; J.M. Reese, *Hellenistic*, 98; M. Gilbert, *La critique*, XVI; DBS XI 85; C. Larcher, I 111.

[100] Cf. H. Gressmann, *Deutsche Literaturzeitung* 34 (1914) 1813; J. Fichtner, *Weisheit*, 6; I. Heinemann, *Synkrisis;* P. Beauchamp, *De libro*, 37; J.M. Reese, *Hellenistic*, 98; H. Maneschg, *Die Erzählung*, 167; P. Bizzeti, *Il libro*,173s.

[101] *Die Entstehung*, 15.

[102] Cf. *Hellenistic*, 98.

primero que la niega es J. Fichtner al afirmar que el sistema de comparación no es ajeno a la literatura hebrea y que, de hecho, el autor de Sab 11-19 se ha inspirado en Trito-Isaías (65,13ss) [103]. I. Heinemann desarrolla con más amplitud el influjo judío, no sólo griego, en Sab 11-19. Sin duda, el autor de Sab conoce la *síncrisis* griega a la que imita intencionadamente, para atraer a los paganos cultos. «Pero, de hecho, los principios alegados y el método empleado se emparentan con el midrás judeopalestinense; los textos bíblicos son comparados y opuestos según 'analogías exteriores'» [104].

P. Beauchamp investiga las raíces y la extensión del género síncrisis y descubre que son más antiguas que la cultura griega y más extensas que su ámbito y su duración. La literatura sumeria primero y la acádica después nos muestran ejemplos del género. En la Biblia podemos leer las parábolas de Jue 9,7-15 y de 2 Re 14,19 que se pueden adscribir al género síncrisis. Todavía el ejemplo más preclaro en la Biblia lo encontramos en Prov 31,28-31. El género se prolonga durante todo el período helenístico y aún después [105].

Según P. Beauchamp Sab 11-19 no es una *síncrisis clásica,* en el sentido que le daba F. Focke, ya que no intervienen solamente dos miembros que se comparen antitéticamente, sino tres: hebreos, egipcios y el cosmos; no es una síncrisis *bimembre,* sino *trimembre* con todos sus elementos perfectamente integrados desde dentro y no desde fuera, como afirmaba I. Heinemann con su *analogía externa.* «Esta síncrisis, en cuanto a la forma, no tiene dos sino tres elementos: los hebreos, los egipcios y el cosmos. El cosmos es el 'tertium quid'; pero tiene en la comparación una función determinada y esencial, pues es el elemento o lugar de la comparación. Por tanto, no se añade a la comparación como algo exterior, puesto que la fundamenta no sólo de modo retórico, sino lógico y sistemático» [106]. A P. Beauchamp se adhiere H. Maneschg [107], P. Bizzeti sólo en parte [108].

Hemos de concluir, por lo tanto, que el origen de la síncrisis en cuanto género literario cultivado es griego [109]; que el autor de Sab, como hombre de gran cultura, conocía el uso que de ella habían hecho y hacían los griegos; que la intención de imitarla es muy posible que se diera en él y que de hecho se dio, aunque todo ello tuvo que pasar por el tamiz de la formación y mentalidad judía del autor [110].

[103] Cf. *Weisheit,* 42s.
[104] C. Larcher, I 111; cf. I. Heinemann, *Synkrisis,* 241-251.
[105] Cf. *De libro,* 23.
[106] P. Beauchamp, *De libro,* 37; cf. *Le salut corporel,* 496s.
[107] Cf. *Die Erzählung,* 105-107.
[108] Cf. *Il libro,* 173 s, donde dice: «En nuestros capítulos (Sab 11,1-14; 16-19) (que según mi opinión no hay que separar demasiado del cap. 10, porque no son sino un desarrollo de él) ciertamente hay una comparación; ella se realiza sobre una analogía 'externa' (como dice Heinemann) o sobre un *tertium quid,* como afirma Beachamp; pero ciertamente se da...».
[109] Cf. también M. Gilbert, *La critique,* XVI.
[110] Cf. C. Larcher, I 111, 113s.

4) Singularidad de Sab (10)11-19 como síncrisis

Sab (10)11-19 es una verdadera síncrisis, pero no una síncrisis *clásica.* Entonces ¿qué clase de síncrisis es? Casi todos los autores que afirman que Sab (10)11-19 es una síncrisis suelen añadir alguna matización. Esto no tiene por qué extrañarnos, ya que Sab no es una imitación servil de los ejemplos helenistas de síncrisis. P. Beauchamp ha sido el primer autor que se ha propuesto descubrir a fondo en qué radica la singularidad de Sab (10)11-19 como síncrisis. A continuación exponemos su pensamiento, ciñéndonos a sus mismas palabras.

Al ser la tercera parte de Sab una síncrisis, una comparación entre egipcios y hebreos, es preciso hallar el elemento común visible en el que se puede apoyar la comparación, pues «el autor hebreo busca la analogía sensible. Ahora bien, el lugar de toda analogía sensible es el mundo, el cosmos. El lugar común para justos y malvados es el mundo. El instrumento de la pena y de la recompensa es el mundo. El cosmos es, pues, aquel elemento común en el que se edifica la síncrisis. El cosmos puede llamarse principio, al no ser una cosa particular sensible, sino incluir y designar a todas» [111]. Así encontramos ya un elemento que caracteriza a Sab (10)11-19 en cuanto síncrisis. «Esta síncrisis, en cuanto a la forma, no tiene dos, sino tres elementos: los hebreos, los egipcios y el cosmos. El cosmos es el *tertium quid;* pero tiene en la comparación una función determinada y esencial, pues es el elemento o lugar de la comparación. Por tanto, no se añade a la comparación como algo exterior, puesto que la fundamenta no sólo de modo retórico, sino lógico y sistemático» [112].

Casi con las mismas palabras se reafirma P. Beauchamp en su artículo de 1964, al subrayar la significación del cosmos en Sab: «El cosmos, lugar de combate, actor del combate. Se constata su presencia en cada uno de los siete episodios que H. Duesberg *(Les Scribes inspirés,* 805ss. Por error se dice *Les Sages d'Israel)* ha llamado muy acertadamente *'síncrisis* del agua, de los animales, del granizo...', para concluir: 'El mar Rojo opera por sí mismo la *síncrisis* suprema'» [113]. Función del cosmos en la tercera parte de Sab es la de remitirnos a la primera y en algunos casos descubrirnos un sentido escondido y profundo: «No se veía bien a dónde conducía 1,13b y 5,17-23; pero, cuando se descubre en ellos el tema íntegro de la tercera parte, su función aparece evidente: si hay un lugar donde el cosmos combate por la salvación, como está anunciado en la primera parte, es en la tercera parte: ella desarrolla lo que se puede llamar una cosmosoteriología. Una vez leído el final del libro, se podrá decir que la tesis del autor la prueba toda la naturaleza creada. La intervención del cosmos ha dilatado el drama del Exodo a una dimensión universal, para convertirlo en una tipología de los últimos tiempos» [114].

[111] P.Beauchamp, *De libro,* 31.

[112] *Ibid.,* 37.

[113] P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 496s; la última cita es de Duesberg en *Les Scribes inspirés,* 814.

[114] P. Beauchamp, *Le salut corporel,* 497s. Esta misma enseñanza, y más ampliada, la

H. Maneschg ha seguido las huellas de P. Beauchamp, confirmando sus puntos de vista [115], completando a veces su línea de pensamiento. Esto acontece principalmente en el análisis que hace del esquema antitético trimembre de toda la tercera parte, como nota característica de la *síncrisis de Sab* frente a la *síncrisis clásica* bimembre [116].

4. *Conclusión final*

Sab es una obra muy compleja, que no se puede reducir fácilmente al estereotipo de una forma o de un género clásico de la literatura antigua. De aquí los intentos más o menos conseguidos de los autores por clasificar a Sab en este o en aquel género, forma, estilo... literarios, o en formas híbridas y mixtas, como hace, por ejemplo, C. Larcher: «En lugar de querer reducirlo todo a un denominador común, preferimos admitir la utilización de géneros literarios distintos en las tres grandes secciones del libro, y, aún en el interior de éstas. Y el hecho explica en parte las diferencias que se nota entre ellas» [117].

Por los influjos judíos Sab, como obra de conjunto, nos recuerda continuamente pasajes del Antiguo Testamento; pero también refleja el ambiente helenístico en que fue educado su autor y el lugar en que fue escrita; por esto se le hace emparentar con géneros literarios como el protréptico o el elogio, y a sus grandes divisiones con otros géneros literarios menores: diatribas, aporías, síncrisis, midrás, apocalipsis, etc.

En cada parte hemos expuesto nuestro parecer, precedido del estudio panorámico de las sentencias de los autores más cualificados, a quienes respetamos aunque no sigamos; porque al final todos buscan sinceramente qué es lo que el autor o autores sagrados han pretendido comunicarnos, medio natural del que Dios se sirve para hablarnos en lenguaje humano.

VI. AUTOR DEL LIBRO DE LA SABIDURIA

En este capítulo nos proponemos dilucidar en primer lugar si nuestro libro de la Sabiduría ha sido compuesto por uno o por varios autores; en segundo lugar, y en la suposición de que haya sido un solo autor, descubrir, si es posible, su identidad personal o los rasgos que lo caracterizan.

había expuesto ya en *De libro,* 31ss.

[115] Cf. *Die Erzählung,* 106.

[116] El esquema trimembre es: I. *pecado* - II. *castigo,* como causa y efecto, y II. *castigo* - III. *beneficio,* como efectos contrarios originados por una misma causa (el cosmos), desfavorable a unos, favorables a otros, cf. H. Maneschg, *Die Erzählung,* 107s.

[117] *Le livre,* I 113s.

1. *El autor de Sab es uno*

Una vez que hemos aceptado y probado que Sab constituye una unidad de composición con su estructura literaria propia y con un género literario definido, ¿debemos concluir también que el autor de Sab es uno y solamente uno? Sin duda que hemos dado un paso en este sentido [1], pero todavía no hemos llegado al final. Si bien es verdad que «se adopte la división que se adopte, en la forma presente ninguna parte podría separarse de lo que le precede y le sigue, y ser considerada como una obra independiente. Esta cohesión mutua de las partes es el obstáculo principal para la atribución del libro a más de un autor» [2].

Sin embargo, todavía cabe imaginar la hipótesis de un magnífico editor final, que no excluya la pluralidad de autores reales, porque ha procurado ligar muy bien las diferentes partes entre sí. Por esto muchos críticos han mantenido que Sab hay que atribuirla a varios autores originales [3]. Los argumentos coinciden con los aportados para demostrar las partes o libros de que se compone Sab, expuestos ya en el cap.IV sobre *la unidad del libro.* Modernamente prevalece la opinión de que los argumentos dados por C.L.W. Grimm, y repetidos tantas veces por los defensores de la unidad de autor, siguen siendo válidos. R.H.Pfeiffer escribía: «En vista de las discusiones más antiguas de estos argumentos..., parece innecesario refutarlos ahora detalladamente» [4]. J.M.Reese confirmaba: «El plan y la estructura de Sab aportan sólidos fundamentos para mirar la obra como la producción unificada de un solo autor» [5].

Una variedad la presenta D.Georgi, que prefiere hablar de *escuela* en vez de autor: «El escrito (Sab) no muestra el carácter de un escritor, sino el de una escuela, es decir, de una escuela con una larga historia» [6].

2. *¿Salomón autor del libro de la Sabiduría?*

En Sab 9,7s leemos: «Tú me has escogido como rey de tu pueblo y gobernante de tus hijos e hijas, me encargaste construirte un templo en tu

[1] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 20.

[2] R.H.Pfeiffer, *History,* 323.

[3] Como vimos en el cap.4, R.H.Pfeiffer exponía ordenadamente en 1949 las sentencias sobre las divisiones del libro de la Sabiduría y los argumentos que las avalaban. Pero él mismo afirma: «Estos críticos (excepto Gutberlet, Gregg, Moulton, Goodrick, Zenner y Wiesmann) atribuyen las distintas partes en que dividen el libro de la Sabiduría a diferentes autores» (*History,* 323).

[4] *History,* 324; cf. también p.325s; D.Winston, *The Wisdom,* 13s.

[5] *Hellenistic,* 122; cf. H. Maneschg, *Die Erzählung,* 102; C.Larcher, I 98-119; M.Gilbert, DBS XI 87S.

[6] *Weisheit Salomos,* 394. También C.Larcher habla de *escuela,* pero no en el mismo sentido que Georgi, pues afirma: «En fin, importa recordar su pertenencia (la del autor) a una comunidad judía, muy helenizada, preocupada desde antiguo en aproximar la sabiduría bíblica y la sabiduría griega. Ha podido apoyarse en trabajos anteriores o en una tradición de escuela dentro del judaísmo alejandrino: los numerosos puntos de contacto con Filón favorecen ciertamente esta hipótesis; pero ella no lo explica todo» (*Études,* 236).

monte santo y un altar en la ciudad de tu morada, copia del santuario que fundaste al principio». Si comparamos este pasaje con 1 Crón 28,5-6 y 1 Re 3,7 está claro que el que habla es Salomón, hijo y sucesor de David, rey de todo Israel. Sin embargo, una lectura reposada de Sab hace que pongamos el signo de interrogación: ¿Fue verdaderamente Salomón el autor de Sab? No siempre ni todos los lectores y comentaristas han dudado de la identificación del autor de Sab con Salomón.

2.1. Salomón, autor de Sab

La atribución más antigua de Sab a Salomón la encontramos en los *títulos* que los manuscritos griegos y las versiones antiguas dan al libro [7]. Algunos Padres y escritores cristianos de los primeros siglos atribuyeron también a Salomón la autoría de Sab. Así lo hicieron Clemente de Alejandría, Tertuliano, Hipólito de Roma, Cipriano, Lactancio, Basilio, etc. [8]. Otros muchos autores cristianos y judíos durante la Edad Media y aún después han mantenido también el origen salomónico de Sab [9].

2.2. Salomón no pudo ser el autor de Sab

Razones de peso nos obligan a negar que Salomón fuera el autor literario de Sab; C.Romaniuk dice tajantemente: «Nadie sostiene ya la opinión según la cual Salomón habría escrito el libro de la Sabiduría», y aduce tres razones: «1) El fin principal del libro de la Sabiduría es el de reconfortar a los judíos en las persecuciones. Ahora bien, no tenemos noticia de persecuciones de los judíos en tiempos de Salomón. 2) Para los judíos, de los que habla el libro de la Sabiduría, la idolatría constituye el peligro más grave; no se puede, sin embargo, decir que el culto de los ídolos representase un peligro grave en el reinado de Salomón. 3) Si Salomón hubiera escrito verdaderamente el libro de la Sabiduría, hubiera formado parte, sin duda alguna, del canon judío. Sabemos, sin embargo, que Sab jamás perteneció a este canon» [10].

El estilo del libro, las enseñanzas que en él se exponen, la cultura y el ambiente histórico que se reflejan en él no son, ciertamente, los del tiempo de Salomón; nos encontramos en pleno medio helenístico.

Entre los Padres y escritores antiguos hubo algunos muy significativos que pusieron en guardia a los lectores en contra de la autoría de Salomón.

[7] Cf. cap.I: *Título del libro.*

[8] Cf. Clem. de Alejandría, *Stromata,* VI 11,93; 14,110; 15,120: PG IX 313.332.337.344; Tertuliano, *De praescriptione haeret.*, 7: PL II 23; *Adv. Valent.*, II 579; Hipólito de Roma, *Demonstr. adv. judaeos,* 9,10: PG X 792.793; Cipriano, *Testim.*, II 14; III 16.53.58.59.66; *Ad Fortunatum,* 1,12; Lactancio, *Instit.*, IV 16,7-10: PL VI 497; Basilio, *In princ. Prov.*, 4: PG XXXI 393; *Contra Eunomium,* V 297: PG XXIX 714.

[9] Cf. Cornelio a Lapide, *Comm. in librum Sap.*, 262; C.L.W.Grimm, 17s; L.Bigot, 718.7.

[10] *Le traducteur,* 163, nota 1. Cf. Cornelio a Lapide, *Comm. in librum Sap.*, 262.

San Jerónimo se distingue por encima de todos. En el prólogo a los libros de Salomón dice: «Y otro ψευδεπίγραφος, que se titula Sabiduría de Salomón..., los hebreos no lo tienen en ninguna parte, y su estilo imita la elocuencia griega (quin et ipse stilus graecam eloquentiam redolet); algunos escritores antiguos afirman que es de Filón, el judío» [11].

Agustín niega también la paternidad literaria de Salomón con relación a Sab; parece aludir a san Jerónimo al afirmar que «los más entendidos no dudan en decir que Sabiduría no es de Salomón» [12].

Con estas autoridades no puede sorprendernos que cada vez se debilitara más la hipótesis de la autoría de Salomón. Sin embargo, no por esto fue desprestigiado el fenómeno de la seudonimia.

2.3. La seudonimia

La costumbre de ocultar el nombre verdadero bajo otro de más lustre y autoridad era frecuente en la literatura antigua, y aun hoy día no ha caído en desuso la utilización del seudónimo; aunque los fines pueden ser muy diversos: desde el pretender defraudar, hasta el querer pasar desapercibido. El lector antiguo conocía el recurso literario, y por eso no le extrañaba que aparecieran en su tiempo obras con nombres de personajes ilustres del pasado. La verdadera dificultad podía surgir posteriormente, cuando ya no se percibía la distancia histórica. De todas formas, en los escritos doctrinales era tan frecuente el uso de los seudónimos, que ya no producía ni asombro ni escándalo [13].

En el ámbito judío de la época helenística la literatura seudoepigráfica era más bien lo normal. Pero hay que distinguir con D. Dimant entre dos tipos de seudonimia: «El primero, que se encuentra principalmente en los libros bíblicos, emplea títulos con un recurso de atribución seudónima, sin que afecte a la estructura o contenido actual de la obra. Un ejemplo de esto es la atribución a David de algunos Salmos y la atribución a Salomón de la mayor parte de los Proverbios. Tales atribuciones pueden haber sido hechas por editores o compiladores posteriores. El segundo tipo de seudonimia, utilizado por la mayoría de los escritos seudoepigráficos judíos, es interior a la estructura original y así constituye una parte integral de la obra. Por consiguiente, en composiciones que usan este segundo tipo, la seudonimia está investida con unas funciones tanto formales como ideológicas» [14]. Este es el caso de Sab, pero con una variante importante con relación al uso más común en la literatura seudónima en que aparece expresamente el personaje

[11] *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, XI. Proverbia.* 4-5; cf. también *Praefatio Hieronymi de translatione graeca, ibid., 6; Biblia Sacra, V: Samuhel,* 8-9: el llamado *prologus galeatus.*

[12] *De civitate Dei,* XVII 20: PL XLI 554; cf. también *De doctrina christiana,* II 8,13: PL XXXIV 41. Véase así mismo Fragm. *Muratori,* 69-71; Orígenes, *In Joan.* XX 4: PG XIV 581; *De princ.,* IV 33: PG XI 407; Eusebio de Cesárea, *Praepa. evang.,* XI 7: PG XXI 865.

[13] Sobre el uso de la seudonimia en la antigüedad véase J.A. SINT, *Pseudonymität im Altertum.* Ihre Formen und Gründe (Innsbruck 1960); C.Larcher, I 130s.

[14] *Pseudonymity,* 245.

al que se atribuye la obra, por ejemplo, Moisés en el Deuteronomio, o Daniel, etc. En Sab jamás se nombra a Salomón, pero es tal el cúmulo de alusiones a él que no hay lugar a dudas, sobre todo en la parte central del libro. Por la estructura tan unitaria de Sab la sinonimia abarca también las demás partes del libro. De esta manera la seudonimia adquiere una importancia capital en todo el libro de Sab: el autor real así lo ha pretendido y, por tanto, debe tenerse en cuenta a la hora de interpretar el libro [15].

3 Autor real del libro de la Sabiduría

Si no es Salomón el autor de Sab, ¿quién es el autor real? Desde antiguo se han propuesto muchos nombres, pero ninguno ha conseguido ser aceptado por la mayoría. «Desgraciadamente, su identidad se nos escapa... El autor de la Sabiduría es y seguirá siendo anónimo» [16].

3.1. Nombres propuestos

Los intentos de los autores han ido en varias direcciones: la primera ha sido Palestina, pero con poco éxito; la segunda, Alejandría, con más aceptación. Al final, también se han rechazado todos los autores conocidos, quedando solamente el anonimato. Enumeramos cronológicamente los autores propuestos, primero los de origen palestino, después los helenistas egipcios.

En primer lugar suena el nombre de Zorobabel; sin embargo, es inaceptable por su antigüedad [17]. Onías III, sumo sacerdote en Jerusalén y muerto violentamente en 171 a.C. (cf. 2 Mac 4,30-38), ha sido propuesto ardorosamente por L.Bigot [18], pero esto supone que Sab no ha sido escrita en Egipto ni por un judío fuertemente influido por el helenismo [19]. Sigue Jesús Ben Sira, el autor del Eclesiástico: opinión muy extendida en tiempo de san Agustín y a la que se adhirió, pero después fue rechazada por él mismo [20].

Trasladados al mundo helenista, a Egipto en concreto, descubrimos que se ha propuesto como autor de Sab en primer lugar a uno de los traductores griegos del Pentateuco [21]; pero, como nos dice P.Heinisch, el autor real de Sab hace uso de Is y de Job griegos, y la persecución de los judíos no es del tiempo de la traducción del Pentateuco al griego [22]. Otro candidato ha sido

[15] Cf D Duinant, *Pseudonymity*, 7
[16] É Osty, *Le livre*, 12
[17] Así lo defiende Faber en 1777, cf Grimm, 18
[18] Cf *Sagesse*, 724-729
[19] Cf C Larcher, I 132
[20] En *Doctrina christiana*, II 8,13 escribe «Aquellos dos libros Sabiduría y Eclesiástico, por cierta semejanza se atribuyen a Salomón, pues con toda firmeza se muestra que Jesús Sirach los escribió» Sin embargo, san Agustín se corrige en *Retractationes*, II 4,2, diciendo «En el segundo libro [(*de Doctrina christiana*)] sobre el autor del libro que muchos llaman Sabiduría de Salomón, aprendí más tarde que no consta, como yo había afirmado, que lo hubiera escrito Jesús Sirach, autor del Eclesiástico, y averigüé que muy probablemente él no era su autor»
[21] Cf Cornelio a Lapide, *Comm* , 4
[22] Cf P Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXIX, L Bigot, *Sagesse*, 721

el judío helenista Aristóbulo, pero Sab no concuerda ni con los fragmentos que se nos han conservado de él, ni con la fecha tan temprana en que vivió y escribió Aristóbulo (170-150 a.C.) [23]. La tesis más reciente es la de C. Romaniuk, que identifica al autor de Sab con el traductor al griego del libro de Jesús Ben Sira, su nieto [24]. G. Scarpat refuta esta propuesta con los mismos argumentos filológicos con que Romaniuk la quiere probar [25]. Un autor al que muchos han aceptado como el verdadero compositor de Sab ha sido Filón de Alejandría, desde antes de san Jerónimo, durante toda la Edad Media y hasta nuestro siglo [26]. Poca fortuna ha tenido la propuesta de Filón el viejo, defendida por R. Belarmino, Huet y otros [27]. La misma suerte ha seguido la opinión de que fue un esenio [28], o de un terapeuta [29]. C. Larcher toma muy en serio esta opinión, aunque no la comparte [30].

Por último se ha buscado hasta un autor cristiano, Apolo (cf. 1 Cor 3,4-6), que habría escrito Sab antes de su conversión al cristianismo [31]. Lo único bueno de esta teoría es su originalidad, ella en sí no se sostiene más que en la imaginación de los que la han propuesto.

3.2. Autor más probable de Sabiduría

Como se ve, es una operación difícil y arriesgada descender a los detalles que identifiquen al autor real de Sab. A esta dificultad se añade otra no menos respetable, la de la datación, pues, como dice C. Larcher: «El problema del autor real está estrechamente ligado al de la datación» [32]. De todas formas podemos arriesgarnos un poco para intentar determinar en lo posible este personaje anónimo y escurridizo.

[23] Cf P Heinisch, *o c*, XXIX, L Bigot, *o c*, 721s, C Larcher, I 132

[24] Cf *Le traducteur*, 5

[25] Cf *Ancora sull'autore*, a Scarpat se adhiere también C Larcher, cf *Le livre*, I 132-134

[26] En el *Fragm de Muratori*, línea 70 hay que leer por Filón (ὑπὸ φίλωνος) en vez de por los amigos (ὑπὸ φίλων) según Tregelles y Th Zahn (citados por P Heinisch [Das] *Buch der Weisheit*, XXIX y por C Larcher *(Études*, 40) San Jerónimo escribe sobre el libro de la Sabiduría «Algunos escritores antiguos afirman que es Filón, el judío» *(Prologo a los libros de Salomon*, Biblia Sacra XI, 5) Así opinaron también Nicolás de Lira, muchos autores medievales, Lutero, y más recientemente F Pérez *(Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto la Sapienza di Salomone* (Palermo 1883), especialmente p 115ss 189ss) y B Motzo *(Saggi*, 40ss) Cf P Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXIX, L Bigot, *Sagesse*, 722, C Larcher, I 134s

[27] Cf P Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXX y L Bigot, *Sagesse*, 723

[28] Opinión defendida por E Pfleiderer (cf *Die Philosophie des Heraclits* . [Berlín 1886] 306ss) y por E Zeller (cf *Die Philosophie der Griechen*, III 2, 295), cf P Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXX, C Larcher, I 136

[29] Así se manifestaron J G Eichhorn, A F Gfrorer y A F Dahne (cf P Heinisch, *o c*, XXX)

[30] Existen muchos lugares comunes con ellos, pero se pregunta «¿Es preciso ver en Sab uno de sus escritos? No se impone esta deduccion», y un poco más adelante «En definitiva, se hablará a lo más de una afinidad espiritual, en ciertos puntos, con la mística de los terapeutas Como más tarde Filón, el autor muy bien puede haberlos conocido y aún haber tratado con algunos de ellos, o residido ocasionalmente en alguna 'ermita' Pero no hay razones suficientes para hacer de él un terapeuta» *(Le livre*, I 138)

[31] Así L Noak (1837), E H Plumptre (1875), cf F Vigouroux DB V 1355, L Bigot, *Sagesse*, 723s, C Larcher, I 135.

[32] *Le livre*, I 131

a. Primera aproximación: es un judío

En una primera aproximación podemos afirmar con toda seguridad que era un judío. P. Heinisch, a pesar de sus reservas, afirma: «Sobre las circunstancias personales del autor no se puede determinar nada seguro... Es un judío entusiasmado de su religión y tan entendido en la sagrada Escritura que se sirve frecuentemente de expresiones, giros y descripciones bíblicos» [33]. É. Osty lo confirma con plena seguridad: «El autor de la Sabiduría es un judío. Del judío tiene la fe en el Dios único, todopoderoso, soberano Señor del universo, el horror del politeísmo y el desprecio de los ídolos, la repugnancia por el laxismo y la inmoralidad de los paganos, el orgullo de pertenecer a la nación elegida, el 'pueblo santo', la 'raza irreprochable', la admiración por su pasado y por los héroes, cuyas hazañas le gusta recordar, la certeza de su misión en el mundo. Toda su cultura de base es judía...» [34].

b. Un judío alejandrino, de lengua y cultura griegas

Ya se acercan tímidamente a esta sentencia muchos autores que admiten que el autor conoce el griego helenístico [35]. C. Romaniuk en 1967 confesaba que «comúnmente se admite que el libro de la Sabiduría ha sido redactado en Alejandría de Egipto por un judío, cuya cultura helenística se transparenta en cada página de su obra y cuy fidelidad a la religión de los padres es evidente» [36].

La mayoría de los autores actuales defiende decididamente esta sentencia común. É. Osty, a pesar de afirmar sobre el autor que «desgraciadamente su identidad se nos escapa», termina diciendo: «Pero se puede, sin gran dificultad, señalar el lugar que vio nacer su obra»: Egipto y en Egipto la ciudad de Alejandría [37]. J.M. Reese lo confirma: «El autor era evidentemente un maestro en uno de los centros judíos de enseñanza en Alejandría, bien informado de la cultura contemporánea y comprometido en demostrar la importancia de los principios del judaísmo para los líderes intelectuales futuros de su pueblo» [38].

[33] *Das Buch der Weisheit*, XXX.

[34] *Le livre de la Sagesse*, 11.

[35] Cf. relación de autores en L. Bigot (*Sagesse*, 718-720).

[36] *Le traducteur*, 163s. Esta sentencia común es rechazada en parte por L. Bigot, al defender como autor de Sab a Onías III, sumo sacerdote y palestino, que escribe en Siria, aunque admita su formación helenística (*Sagesse*, 720). D. Georgi niega también la sentencia, que considera común, por no encontrar en Filón influjo de la Sabiduría; el origen lo coloca también en Siria (cf. *Weisheit Salomos*, 395s).

[37] *Le livre de la Sagesse*, 12. M. Dell'Omo escribe: «El libro de la Sabiduría nace en el medio ambiente y cultural de la diáspora hebrea en Egipto» (*Creazione*, 317); y poco más adelante: «En la diáspora de Egipto, especialmente en Alejandría, donde nace la Sabiduría el helenismo se manifiesta influyendo en la población judía...» (324).

[38] *Hellenistic*, 151; cf. también J. Vílchez, *Sabiduría*, 625s; L. Rost, *Einleitung*, 43; C. Larcher, I 138s; M. Gilbert, DBS XI 101; G. Scarpat, *Ancora sulla data*, 363.

VII. FECHA DE COMPOSICION

En el capítulo anterior resolvimos el problema del autor de Sab con las máximas garantías de acierto que hoy se pueden dar: una gran mayoría de autores admite que fue un judío de Alejandría en Egipto y de lengua griega. «Si (todavía) existen algunas reticencias, éstas despertarán útilmente la atención sobre el posible influjo de corrientes palestinas en el libro de la Sabiduría» [1]. Probablemente podremos decir lo mismo al final de este capítulo sobre la fecha de composición de Sab, pues a este propósito los autores nunca han estado de acuerdo y actualmente tampoco lo están.

Expondremos primeramente las fechas límite, dentro de las cuales se mueven las opiniones de los autores; en segundo lugar presentaremos estas opiniones siguiendo el orden cronológico descendente; terminaremos el capítulo exponiendo nuestra opinión y los sólidos argumentos de orden histórico y filológico en que nos apoyamos.

1. Marco cronológico, fechas límite

Como la datación de Sab es muy discutida, generalmente se ha admitido entre los autores un método de aproximación, que consiste en señalar un amplio marco de tiempo con unas fechas tope, dentro de las cuales debió de escribirse el libro de la Sabiduría. Dos hitos marcan los dos extremos: la versión de los LXX y Filón de Alejandría [2]. Sobre el primer hito: los LXX, parece que se va hacia la unanimidad: «Es cierto que el autor ha utilizado la traducción de los LXX» [3]. Pero no sabemos con certeza cuándo se terminó la versión de los libros que componen los LXX y de los que hace uso el autor del libro de la Sabiduría. Por esto hay un margen apreciable antes del cual no pudo escribirse el libro de la Sabiduría: comienzo o final del siglo III a.C. [4]

Acerca del segundo hito, antes del cual debió escribirse Sab y no después: Filón de Alejandría, muchos autores lo afirman, aunque tampoco se da unanimidad, como veremos. A.Lefèvre - M.Delcor no dudan en afirmarlo: el

[1] A.Jaubert, *La notion d'alliance,* 350; cf. C.Romaniuk, *Le traducteur,* 163s.

[2] A.Jaubert escribe: «La fecha es discutida; las propuestas de los críticos se escalonan entre los límites admitidos por todos: la traducción de los Setenta y la obra de Filón» (*La notion d'alliance,* 350); cf. J.Vílchez, *Sabiduría,* 626 (con bibliografía); D.Dimant, *Pseudonymity,* 243s.

[3] É. Osty, *Le livre,* 13; otros autores son más moderados en sus afirmaciones, aunque sean del mismo parecer; M.Gilbert dice con evidente modestia: «En cualquier caso parece que Sab utiliza los LXX» (DBS XI 92).

[4] É. Osty amplia el término *a quo*: «Como la versión de los LXX con dificultad se acabó antes del comienzo del siglo III a.C., con razón podemos concluir que Sab no ha sido escrita antes de esta fecha» (*Le livre de la Sagesse,* 13); coincide con él C.Larcher. D.Winston acerca un poco más la fecha tope: «Se da un acuerdo virtual de que el autor hizo uso de la versión de los LXX de Isaías, que nos llevaría por lo menos al final del siglo III a.C.» (*The Wisdom,* 21). M.Gilbert representa a los que más han rebajado la fecha de terminación de LXX: «Durante el siglo II a.C.» (DBS XI 20). Cf. R.H.Pfeiffer, *History,* 327; A. Lefèvre - M.Delcor, *La Sabiduría,* 781.

libro de Sab fue «escrito sin ninguna duda antes de Filón y los libros del Nuevo Testamento» [5]; pero M. Gilbert hace caer en la cuenta de que no se pueden hacer afirmaciones tan rotundas, puesto que «el *terminus ad quem* es más difícil de precisar. Se dice frecuentemente que Sab debe ser anterior a Filón de Alejandría (ca.20 a.C. - 40 d.C.), porque no se encuentra en Sab influjo de Filón ni su método alegórico, pero el argumento es débil» [6]. De todas formas es un punto de referencia bueno, y serán muy pocos los autores que traspasen la fecha que él marca.

2. *Propuestas de datación para Sab*

Son muchas las que se han hecho aun dentro del marco más amplio señalado anteriormente, algunas también rebasan el marco.

2.1. *Propuestas más generales*

Dada la dificultad intrínseca que presenta datar un escrito tan complejo como Sab, muchos autores prefieren señalar un período más o menos amplio a dar una fecha determinada; así, por ejemplo, lo han hecho W.J.Deane: entre 217 y 145 a.C.; C.L.W.Grimm: entre 145 y 50 a.C.; E.Schürer: después de Jesús Ben Sira y antes de Filón; F.Feldmann: bajo los Tolomeos, antes del 30 a.C.; P.Dalbert: últimos dos siglos a.C. o poco después del nacimiento de Cristo y D. Dimant: durante el s.I a.C. [7].

2.2. *Propuestas más concretas de datación*

Otros muchos autores no se han contentado con las generalidades anteriores y se han atrevido a determinar una datación más precisa.

a. *Siglo III o primera mitad del siglo II a.C.:* C. a Lapide: hacia mediado el siglo III a.C., por uno de los 72 traductores del Pentateuco; L.Mariès: Sab 1-9 ca.194 a.C. y 10-19 después de 181 a.C.; L.Bigot: en el siglo II a.C., poco antes de 171 a.C. por Onías III y en Siria [8].

b. *Segunda mitad del siglo II a.C.:* J.A.F.Gregg: entre 125 y 100 a.C.; D.Georgi: en los últimos decenios del siglo II a.C. en Siria; U.Offerhaus: hacia finales del siglo II a.C. [9].

[5] *La Sabiduría*, 781; cf. también É. Osty, *Le livre*, 13.

[6] DBS XI 92. É. Osty va demasiado lejos al atreverse a afirmar que «como es verosímil que la actividad de Filón ha sido preparada por un movimiento prefiloniano, se puede fijar como *terminus ante quem* para la composición de la Sabiduría el año 50 a.C.» (*Le livre*, 13).

[7] Cf. W.J.Deane, *The Book of Wisdom*, 3; C.L.W.Grimm, *Das Buch der Weisheit*, 35; E.Schürer, *Geschichte*, III 508; F.Feldmann, *Das Buch der Weisheit*, 12s; P.Dalbert, *Theologie*, 71; D.Dimant, *Pseudonynity*, 243.

[8] Cf. C. a Lapide, *Comm. in librum Sap.*, 265; L.Bigot, *Sagesse*, 727-729.

[9] J.A.F.Greeg, *The Wisdom*, XI-XIII; D.Georgi, *Weisheit Salomos*, 395s; U.Offerhaus, *Komposition*, 268s.

c. *Siglo I a.C. hasta antes de la dominación romana el 30 a.C.*

J.Fichtner: entre 100 y 50 a.C.; como Fichtner, G.Ziener, R.H. Pfeiffer, É.Osty, A.G.Wright, A.Lefèvre-M.Delcor, J.R.Busto Saiz [10]; P.Heinisch: «El período de 88-30 a.C. es el tiempo en el que fue redactado el libro» [11]. A P.Heinisch le siguieron J.Weber y C. Romaniuk [12]. F.Focke: Sab 1-5 en hebreo, escrito en Palestina ca.88-86 a.C.; Sab 6-19 en griego después de 87 a.C., en Egipto [13]. J. Klausner: ca.80 a.C. en Palestina la parte hebrea; ca.70-50 la griega en Egipto por el mismo autor [14]. J. Vílchez: «Hacia la mitad del siglo I a.C.» [15]; S.Holmes: Sab 1,1-11,1 escrito en 50-30 a.C.; 11,2-19,22 en 30 a.C.-10 d.C. [16] C.Larcher: Sab I [1-5] «habría sido compuesto en Egipto, probablemente alrededor de los años 31-30 antes de nuestra era» [17].

d. *Desde el año 30 a.C. hasta finales del siglo I a.C.* Muchos de los autores que han elegido esta datación se fundamentan, aunque no exclusivamente, en el análisis del vocabulario de Sab, como más adelante veremos. G.Scarpat resume el parecer de todos ellos cuando dice: «Juzgamos de mucho peso el término κράτησις, fundándonos en el cual no vemos absolutamente cómo se pueda poner la composición de Sab antes de 30 a.C.: después de este año cualquier datación nos parece posible y aceptable, con tal de que se apoye en buenos fundamentos filológicos» [18]. Citamos algunos autores como paradigma o ejemplo de la variedad de opiniones dentro de una misma época.

J.S.Kloppenborg no está del todo seguro cuando afirma: «Sab fue escrita en Alejandría en el último período tolemaico o primero imperial, como parece lo más probable» [19]. Claramente se deciden por la época imperial E.Zeller: «en tiempos de Augusto»; V. Tcherikover: «primera época romana»; J.M.Reese: «comienzo de la época romana en Egipto»; M.Gilbert: «en el reino de Augusto» [20]. A.Jaubert da, a su parecer, «una fecha relativamente tardía para el conjunto de la obra, tal vez el fin del primer siglo antes de la era cristiana» [21]. C.Larcher, por último, se atreve a dar fechas distintas a Sab

[10] Cf. J.Fichtner, *Weisheit*, 8; G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache*, 13; R.H.Pfeiffer, *History*, 327: «Una fecha poco después de 100 a.C., o... 100-50 a.C., no puede estar muy equivocada»; É. Osty, *Le livre*, 14; A.G.Wright, *Sabiduría*, 32:2; A.Lefèvre-M.Delcor, *La Sabiduría*, 781; J.R.Busto Saiz, *La intención del midrás*, 86.

[11] *Das Buch der Weisheit*, XXI.

[12] Cf. J.Weber, *Le livre*, 377; C.Romaniuk, *Le traducteur*, 163s.169: escrito por el nieto de Jesús Ben Sira.

[13] Cf. *Die Entstehung*, 82-84.

[14] *From Jesus to Paul* (New York 1944) 124.

[15] *Sabiduría*, 626.

[16] *The Wisdom*, 521.

[17] *Le livre*, I 159; para Sab II y III ver apartados siguientes.

[18] *Ancora sull'autore*, 189; él, sin embargo, se inclina por el tiempo de Calígula, ca.40 d.C., cf. *ibid.*

[19] *Isis and Sophia*, 57.

[20] Cf. E.Zeller, *Philosophie der Griechen*, III.2, 295, nota 1; V. Tcherikover, CPJ I 75 nota 52; *Hellenistic Civilization*, 355; J.M.Reese, *Hellenistic*, 8; en p.160 dice: «Este libro nos ofrece la visión del judaísmo de un judío culto, educado, profundamente religioso, helenizado, que vive en la cosmopolita Alejandría alrededor de una generación antes del nacimiento de Jesús»; M. Gilbert, DBS XI 93; cf. *ibid.* col.92; *La critique*, 164 y 172; DictSpir XIV 58.

[21] *La notion d'alliance*, 350.

II y III, como lo hizo con Sab I: «Él período que ha seguido al dominio de Roma sobre Egipto (30 a.C.) y que ha comenzado con el principado de Augusto (27 a.C.) nos parece, pues, el más indicado para la composición de Sab II (Sab 6,1-11,1)» [22]. Para Sab III [11,2-19,22]; «Hacia la mitad del reinado de Augusto, pero sin que sea necesario descender a la era cristiana» [23].

e. *Alrededor de la era cristiana: antes o después.* Ya algunos autores recensionados se han acercado a la era cristiana, pero unos pocos abiertamente afirman que Sab se escribió o pudo ser escrita en el cambio de era; así G.Scarpat, a propósito de Motzo, dice: «Nosotros no compartimos todas las conclusiones de Motzo, sino sólo aquella, indiscutible para nosotros, que la obra se atribuye a una época tardía: o inmediatamente antes de Cristo o no mucho después» [24]. Casi lo mismo afirma L.Alonso Schökel: «La fecha de composición parece ser el tiempo de Cristo o algún decenio antes» [25]. Anteriormente hicimos mención de S.Holmes, que databa Sab 1,1-11,1 entre 50 y 30 a.C., pero a Sab 11,2-19,22 lo coloca entre el año 30 a.C. y el 10 d.C. [26].

f. *Hacia el año 40 d.C., bajo Calígula.* En este apartado hay que poner a todos aquellos que antiguamente defendían que Filón era el autor de Sab [27]. Ya P. Heinisch citaba como defensores de esta datación tardía a H. Graetz, E.H. Plumptre, F.W. Farrar y W. Bousset [28]. A éstos hay que añadir a A.T.S. Goodrick: en 37-41 d.C.; W.O.E. Oesterley; E.J. Goospeed: alrededor del 40 d.C.; lo mismo que B. Motzo y M. Suggs [29]. Modernamente G. Scarpat ha escrito a propósito de la fecha de composición de Sab: «No nos desagrada pensar, con otros estudiosos, en el tiempo de Calígula, es decir, hacia el 40 d.C.» [30]. Y más reciente aún D. Winston ha defendido «que era probable que [Sab] haya sido compuesta alrededor de 37-41 d.C.» [31].

[22] *Le livre*, I 155.

[23] *Ibid.*, 160; y aun se atreve a señalar los años: «varios datos invitan a descender bastante en el reinado de Augusto, al menos alrededor de los años 15-10 a.C.» (*Ibid.*, 161).

[24] *Ancora sull'autore*, 186.

[25] *Sabiduría*, 76. Y también M. Dell'Omo; «El libro de la Sabiduría nace en el medio ambiente y cultura de la diáspora hebrea en Egipto, algunos decenios antes del nacimiento de Cristo» (*Creazione*, 317).

[26] Cf. *The Wisdom*, 521.

[27] Cf. en cap. anterior el apartado 3.1.

[28] Cf. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXIII, nota 2; E.H. Plumptre, *The Writings of Apollos:* Expositor I (1875) 346; H. Graetz, *Geschichte der Judäer*, III 2 (Leipzig 1888) 337.382s; F.W. Farrar, *The Wisdom*, 421: la década después de la muerte de Jesús; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter* (Berlín 1906) 35: entre 30 a.C. y 40 d.C.

[29] Cf. A.T.S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, 13-17; W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Apokrypha* (New York 1935) 209; E.J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha* (Chicago 1939) 90; B. Motzo, *Saggi di Storia*, 40ss; M.J. Suggs, *Wisdom of Solomon*, 2,10-5,1ss, 26.

[30] *Ancora sull'autore*, 189. Más de 20 años después mantiene la misma opinión, como lo manifiesta en 1988: «Creo conveniente informar al lector que yo pongo la fecha de composición de Sab más bien tarde, hacia el 40 d.C.» *(Una speranza*, 487 nota *); cf. también su artículo *Ancora sulla data* del mismo 1988.

[31] *The Wisdom*, 59; cf. además p. 3 y 23. Contra él escriben expresamente D. Dimant (*Pseudonymity*, 243s, n. 1) y M. Gilbert (DBS XI 93), pero G.W.E. Nickelsburg lo ha seguido (cf. *Jewish Literature*, 184).

g. *En el siglo II d.C.* Entre los autores modernos, que sepamos, solamente W.L. Dulière mantiene una postura tan extremada por la interpretación errática que hace de Sab 14,15: según él se trata de Antinoo, favorito del emperador Adriano. La conclusión 10a. de su artículo dice: «Así, pues, para datar la aparición del libro de la Sabiduría *en la forma que nosotros lo poseemos,* tenemos algunos elementos. El terminus a quo es el año 130, fecha del ahogamiento de Antinoo. Su primera mención *explícita* (de Sab) conocida está datada alrededor del año 180, época probable de la redacción del canon de Muratori. Lo que no excluye, evidentemente, la incorporación de fragmentos más antiguos de filosofía alejandrina. Clemente de Alejandría ha citado de él el primero de los pasajes plenamente reconocibles. Orígenes, ya anciano, empezó a dudar del valor que le había atribuido. La Sabiduría es una autoridad muy joven» [32].

3. Nuestra propuesta

Después de tan prolija exposición de sentencias llegamos a la proposición de nuestra tesis: el libro de la Sabiduría fue escrito con mucha probabilidad en tiempos de Augusto, es decir, entre el 30 a.C. y el 14 de la era cristiana. Vale la pena detenernos en este momento, pues no sólo deseamos dar una solución al problema tan discutido de la datación del libro, sino que además queremos exponer con cierta amplitud la situación histórica que refleja Sab. La situación de los judíos en Egipto durante el período helenístico de los Tolomeos y de los romanos en su primer siglo de dominación será objeto del *Apéndice I.*

También deseamos determinar aún más la franja de tiempo en que se realizó esta magna obra. Nosotros creemos que en la época de Augusto confluyen todos los requisitos necesarios para ello, según se desprende del análisis del libro mismo: probables alusiones a situaciones históricas del tiempo del autor, influjos filosóficos y literarios, vocabulario, etc.

3.1. Situación histórica que refleja en general Sab

La comunidad judía estaba ya bien asentada en Egipto en el siglo I a.C. y su organización interna no tenía nada que envidiar a cualquier otro grupo étnico, incluido el de los griegos [33]. En cuanto a la producción literaria de los judíos alejandrinos [34] debemos hablar de la «fermentación intelectual del judaísmo helenizado a lo largo de los siglos II y I antes de nuestra era» [35]. Frutos principales de esta «fermentación intelectual» son, sin duda, *el libro de la Sabiduría* y la ingente *obra de Filón.* Conocemos muchos pormenores de la

[32] *Antinous.* Véase un resumen del artículo en G. Scarpat, *Ancora sull'autore,* 1861-89, que lo rechaza; cf. también la fuerte crítica de C. Larcher en *Le livre,* I 146.

[33] Cf. Apéndice II: *El Estatuto jurídico de los judíos...*

[34] Cf. Apéndice III: *La literatura judeo-helenística alejandrina.*

[35] C. Larcher, *Études,* 146.

época en que vivió y escribió Filón; no así, por desgracia, de la del libro de la Sabiduría. Sin embargo, una simple lectura de Sab nos confirma en la opinión generalizada de que es anterior a Filón [36]. Intentaremos ahora leer más reposadamente Sab y ver qué podemos deducir sobre la época en que ha sido escrito.

a. Características del autor

Comenzamos por el autor, al que en cierta manera ya conocemos, porque al estudiar su obra vamos tras los vestigios que en ella ha dejado de sí mismo. Por los vestigios y las huellas del autor nos será más fácil llegar a descubrir la época en que vivió. Es muy difícil, por no decir imposible, que un autor no deje su impronta y la de su tiempo en la obra que escribe. Del autor de Sab, *mutatis mutandis,* podemos decir lo que V. Tcherikover dijo de Aristeas: que «quería escribir historia, pero de hecho describe su propio tiempo» [37].

Hemos admitido anteriormente con la mayoría de los especialistas que el autor de Sab era un judío, bien informado en la fe y en la cultura de su pueblo, cuyos libros e historia sirven de punto de referencia para sus reflexiones; que estaba impuesto, además, en la lengua y la cultura griegas, como lo demuestran el texto mismo y los conocimientos enciclopédicos y filosóficos generales, dispersos en toda la obra. Estas notas, en verdad, no determinan por sí solas una fecha determinada, pero están muy conformes con la que proponemos: la época de Augusto. Suponen una infraestructura social y cultural muy avanzada, que solamente se puede dar en una gran ciudad; en Egipto es lógico que sea Alejandría. En la época de Augusto la comunidad judía de Alejandría es floreciente; se cultivan las artes, las letras, se lucha denodadamente por conservar la propia cultura y estar al mismo nivel socio-cultural de los «ciudadanos de Alejandría» [38].

b. Situación de los judíos según Sab

El ambiente que refleja el libro no es el de un tiempo de persecución contra los judíos; aunque en la primera parte se describa un enfrentamiento entre el justo y los malvados. El justo se presenta como el prototipo del hombre fiel en cuanto individuo, no como representante del pueblo judío o de la comunidad local. Muy probablemente el autor está pensando en situaciones de la vida normal en que judíos apóstatas, que han abandonado la fe y las enseñanzas de sus padres, hacen causa común con paganos libertinos y se mofan cruelmente de los que permanecen fieles a su fe (cf. Sab 2,10ss; 3,2.10; 5,4-8) [39]. Se excluye, por tanto, que en estos primeros capítulos

[36] Cf. C. Larcher, *Études,* 151-178, que, a pesar de todo, confiesa: «Sab no debe distanciarse mucho en el tiempo de Filón» *(ibíd.,* 176).

[37] *The Ideology,* 85.

[38] Cf. Apéndice II: *Estatuto jurídico de los judíos.*

[39] Cf. L.Rost, *Einleitung,* 43.

del libro el autor quiera aludir a cualquier período turbulento en que los judíos fueran objeto de persecución sangrienta [40].

A la misma conclusión nos lleva la tercera parte de Sab. Aquí los que se enfrentan literariamente son el pueblo judío y los egipcios. El autor se vale de formas tradicionales y estereotipadas, como aparecen en los libros sagrados para expresar una realidad de su tiempo. Los judíos generalmente se mantuvieron fieles al poder establecido [41]. Por esta causa tuvieron que sufrir mucho de parte de «los griegos» y «alejandrinos», que nunca los vieron con buenos ojos. Estos aprovechan cualquier ocasión para acosarlos y hacerles la vida imposible. Quizá en Sab 19,16 aluda el autor al contencioso permanente que la comunidad de Alejandría mantenía contra «los griegos» y «los alejandrinos» sobre su estatuto jurídico o sus derechos civiles; contencioso que se avivó con la llegada de los romanos a Egipto, y especialmente con los decretos de Augusto a este respecto [42]. Al dominio de los romanos apunta también el pasaje Sab 14,17: «Como los hombres, viviendo lejos, no podían venerar a los soberanos en persona...» [43]. Así mismo Sab 14,22: «Saludan a esos males con el nombre de paz», se está refiriendo con mucha probabilidad a la *paz romana*, instaurada en el imperio de Augusto [44].

Sab no alude, ni siquiera solapadamente, a las autoridades civiles como perseguidoras de los judíos. El autor se dirige con libertad y valentía, pero respetuosamente a reyes y soberanos con un estilo enfático, propio de un escrito sapiencial (cf. Sab 1,1; 6,1-11.21). Como se advierte, todos los indicios confluyen en el tiempo de Augusto en que reina la paz en todos los países de la cuenca mediterránea, incluido Egipto, provincia imperial romana. Este importante dato para determinar la fecha de composición de Sab será confirmado con más fuerza aún por el análisis del vocabulario de Sab.

c. Análisis del vocabulario y su relación con la época de Augusto

Generalmente los comentaristas prestan más atención a los términos que son raros o aparecen solamente en Sab [45]. *A priori* se puede afirmar que es muy importante el estudio de las palabras raras de Sab, y más si aparecen

[40] Así no tienen fundamento las hipótesis de todos aquellos que quieren encontrar en los períodos de persecución un punto de apoyo para la datación de Sab, cf. P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXII; É.Osty, *Le livre*, 13s; también C.Larcher, I 156s.

[41] Cf. *Apéndice I*.

[42] Cf. *Apéndice II*.

[43] Cf. D.Winston, *The Wisdom*, 21s y autores citados en su nota 29. G.Scarpat refiere el pasaje a los romanos, apoyándose en E. Zeller en contra de Grimm, aunque él piensa en Calígula, cf. *Ancora sull'autore*, 181.

[44] A este propósito escribe G.Scarpat: «En el primer cincuentenario del Imperio, la *pax romana*, establecida por Augusto y renovada por Tiberio y Calígula, fue uno de los bienes dados por los romanos a los pueblos sometidos. Ella fue también una de las nuevas divinidades del imperio, cuyo culto fue introducido después de las guerras civiles. El culto de la paz, oficialmente decretado el 30 de enero del 9 a.C. con la inauguración del *Ara Pacis Augustae*, se extendió también a las provincias...» (*Ancora sull' autore*, 185). Cf. M.Gilbert, *La critique*, 164; DBS XI 93.

[45] Cf. E.Gärtner, *Komposition*, 102ss.

por primera vez en ella en todo el ámbito de la literatura griega bíblica y profana, e importantísimo para dar una solución al problema de la datación de Sab. Sin embargo, hemos de decir con D.Winston que «hasta el presente no se ha hecho ningún estudio comprensivo de este aspecto del vocabulario del libro» [46]. Nosotros vamos a recordar lo que podemos deducir del uso de varios términos en Sab.

– θρησκεία: Aparece dos veces en Sab (14,18a.27a) con el sentido de *culto* a los ídolos; así mismo el verbo θρησκεύειν (Sab 11,15b y 14,16b) con el mismo significado. Tanto el sustantivo como el verbo son desconocidos por LXX. Aparecen en escritos judíos posteriores, como en 4 Mac 5,7.13 y en Filón y Fl. Josefo [47]. En el siglo V a.C. Herodoto había utilizado θρησκεία y θρησκεύειν con sentido religioso, refiriéndose a los ritos de los egipcios [48]. Desde aquellos lejanos tiempos «hubo muchas oportunidades para el uso de esta palabra (θρησκεία) y, sin embargo, jamás aparece en la literatura griega desde el tiempo de Herodoto hasta su uso en inscripciones del período romano» [49].

A nadie se le oculta la importancia que tiene el uso de este sustantivo y de este verbo en Sab con relación a la fecha de su composición; expresamente lo subrayan algunos autores: «La presencia, por tanto, del término (θρησκεία) en Sab es significativa; ella proporciona una prueba importante para datar el libro al comienzo de la época romana en Egipto» [50]. M. Gilbert matiza mejor: «Se tienen, pues razones para pensar que Sab no fue redactada antes del 30 a.C.» [51].

– El uso de la palabra σέβασμα nos confirma en la misma fecha. La encontramos en Sab 14,20b y 15,17b. Pero está ausente de la literatura griega hasta Dionisio de Halicarnaso, que vivió en Roma como historiador en tiempos de Augusto; después de estas fechas es de uso común [52].

– El vocablo en el que, sin embargo, más se ha insistido ha sido κράτησις. Leemos en Sab 6,2-3: «Prestad atención los que domináis los pueblos y alardeáis de multitud de súbditos; el poder (ἡ κράτησις) os viene del Señor, y el mando (ἡ δυναστεία) del Altísimo». ¿A quién se está refiriendo

46 *The Wisdom*, 22. Él cita como estudios detallados el de J.M. Reese (*Hellenistic*, 1-25) y el de G.Scarpat (*Ancora sull'autore*, 171-189); a éstos hemos de añadir las dos páginas de D.Winston (*The Wisdom*, 22s).

47 Cf. K.L.S.Schmidt, ThWNT III 155-159 que cita a J. van Herten: Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἱκέτης, *Bydrage tot de kennis...* (Diss. Utrech 1934), cuya tesis es: «La palabra θρησκεία, y sus familiares fueron usados por los griegos ante todo para designar las formas de culto que se desvían de las comunmente admitidas» (*Ibid.*, 155 en nota). Cf. también G.Scarpat, *Ancora sull'autore*, 178.

48 Cf. *Historias*, II 18.37.64.65.

49 J.M.Reese, *Hellenistic*, 8. M.Gilbert anota: «θρησκεία (XIV,18) y θρησκεύω (XIV,16), utilizados antes por Herodoto a propósito de la religión egipcia, desaparecieron después de él y no fueron utilizados de nuevo hasta la época de Augusto» (DBS XI 92); cf. del mismo, *La critique*, 130s; A.Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée* (París 1962) 32s.

50 J.M.Reese, *Hellenistic*, 8.

51 DBS XI 92.

52 Cf. *Antiq. Rom.*, I 30.3; V 1.4; M.Gilbert, *La critique*, 156s y nota 166; DBS XI 92.

el autor? G. Scarpat responde: «Yo creo que a los romanos. La soberanía del emperador, la καίσαρος κράτησις era simplemente la toma de Alejandría por parte de los romanos en el año 30 a.C.» [53]. Este acontecimiento marcó no sólo la vida de Augusto, sino la de Egipto y, en general, la del Imperio romano. De tal manera fue determinante para Egipto que con él comienza una nueva era, la egipcia o alejandrina. G. Scarpat aduce el testimonio del P. Fayûm 22 en su comienzo: «El año 38. de la κράτησις de Augusto...», y un decreto del Senado romano, como nos narra Dión Casio: «Que el día en que Alejandría fue conquistada, fuera fausto y considerado para los años siguientes el principio de su enumeración (datación)» [54].

El término κράτησις se encuentra por primera vez en la literatura griega en Sab 6,3; después en Fl. Josefo, citando a Maneto, historiador egipcio, y ya más recientemente en papiros del siglo I d.C. [55]. Por las connotaciones que tiene κράτησις con el tiempo de Augusto, podemos concluir con G. Scarpat: «Fundándonos en este término, podremos, sin duda, fijar el año 30 a.C. como el terminus post quem de la composición de *Sabiduría;* pero el papiro nos muestra que 38 años después, es decir, el año 8 d.C., todavía el término κράτησις era utilizado para señalar la fecha y aludía a la conquista (de Alejandría) por parte de los romanos» [56]. El autor termina el artículo confesando: «Después de este año (el 30 a.C.) cualquier datación nos parece posible y aceptable, con tal de que se apoye en buenos fundamentos filológicos» [57].

– Recientemente G. Scarpat ha estudiado también el término διάγνωσις de Sab 3,18b. Esta es la única vez que aparece en Sab y en todo el griego de los LXX.

«En el griego clásico es término genérico para «discernimiento», «estimación», «valoración» hecha por cualquiera, también por un juez; en la medicina se convierte en término técnico, como ha quedado: «diagnosis»... En época imperial διάγνωσις sirve para traducir el término jurídico romano *cognitio»* [58].

Hasta Augusto se entendía por *cognitio* todas las diligencias de magistrados y jueces *antes de* emitir sentencia; pero «con Augusto se instaura una *cognitio extra ordinem* que abarca el proceso entero y contempla un único magistrado que ejercita la *cognitio* tradicional y además emite sentencia; está reservada al emperador y es aplicada también por funcionarios delegados, primeramente para recursos de apelación, después es otorgada para cual-

[53] *Ancora sull'autore,* 174; y en *Ancora sulla data,* 363, escribe: «Nuestro autor es alejandrino y se dirige a los dominadores, los romanos, recordándoles que el «dominio» (la κράτησις) les viene de Dios».

[54] Dion Casio, 51,19.6; cf. G. Scarpat, *Ancora sull'autore,* 175; también *Ancora sulla data,* 363; D. Winston, *The Wisdom,* 22.152s; Liddell - Scott, *s.v.;* C. Larcher, I 154.

[55] Cf. Flavio Josefo, *Contra Apión,* I 26.248; G. Scarpat, *Ancora sull'autore,* 174; C. Larcher, I 153s.

[56] *Ancora sull'autore,* 175; cf. también *Ancora sulla data,* 364; cf. D. Winston, *The Wisdom,* 22s; M. Gilbert, DBS XI 92-93.

[57] *Ancora sull'autore,* 189.

[58] G. Scarpat, *Ancora sulla data,* 364.

quier proceso a los gobernadores de provincia o también a magistrados municipales. Las *cognitiones extra ordinem* siguen siendo «extraordinarias» también en período imperial y coexisten con el procedimiento ordinario (formular) durante mucho tiempo» [59].

G. Scarpat cree que la διάγνωσις de Sab 3,18b tiene el mismo significado que la *cognitio* extraordinaria, propia del emperador [60]. Es, pues, un elemento muy importante para la datación del libro de la Sabiduría, que confirma lo que anteriormente se ha dicho sobre la κράτησις. El mismo G. Scarpat afirma: «Ni el uso de κράτησις ni el de διάγνωσις impide pensar en el tiempo de Augusto, como hace alguno» [61].

Creemos, pues, que todo está a favor del tiempo de Augusto (30 a.C. - 14 d.C.), sin que el advenimiento de la era cristiana sea impedimento para ello.

3.2. Formación paulatina de Sabiduría

Hemos descendido en el último párrafo a la franja de tiempo en que probablemente fue compuesto el libro de la Sabiduría: el largo reinado de Augusto (30 a.C. - 14 d.C.). Esto no quiere decir ni que el autor tuviera que tardar todo ese tiempo en escribirlo, ni que no pudiera utilizar materiales mucho más antiguos y aun de fuera de Egipto o, por lo menos, con influjos palestinenses. Esto parece evidente en la primera parte del libro [62].

Anteriormente vimos que si admitíamos la unidad de composición, implícitamente admitíamos la unidad del autor; no es necesario que admitamos también la unidad de tiempo. De todas formas creo que se deberían evitar los extremos: el libro se escribió durante un corto período de tiempo, durante toda una vida. Es verdad que la obra requiere tiempo: para recoger el material, ordenarlo, redactarlo finalmente. J.M. Reese nos decía: «Los argumentos presentados en este capítulo [el cuarto] sostienen la unidad de autor; sugieren también que la composición duró largo tiempo. De todas maneras, la unidad de visión teológica y la naturaleza complementaria de las varias partes de la obra muestran que su crecimiento fue orgánico más que disperso en períodos ampliamente separados» [63]. A esto parece oponerse C. Larcher, que asigna un tiempo distinto a cada una de las tres partes del

[59] G. Scarpat, *Ancora sulla data,* 364-365. El procónsul Galión, hermano de Séneca, hizo uso de esta *cognitio extra ordinem* en el proceso de Pablo en Corinto (cf. Hech 18,14-15) y Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, en el juicio contra los cristianos en tiempos de Trajano (cf. *Ibíd.,* 365-366). G. Scarpat analiza también el testimonio de Filón *(In Flaccum,* 100), relacionado con hechos acaecidos en Alejandría entre los años 35-40 de nuestra era (cf. *Ibíd.,* 371-372).

[60] Cf. *Ancora sulla data,* 371-372 y comentario a 3,18b.

[61] *Ancora sulla data,* 374; pero él piensa que el texto de Sab 3,18 hay que datarlo aún más tarde: alrededor del año 40 d.C., como había defendido en *Ancora sull'autore,* artículo al que hace referencia y que confirma.

[62] A este respecto dice A. Jaubert: «Los nueve primeros capítulos presentan, en efecto, un carácter bastante diferente del resto del libro. Basta para nuestro objeto que diferentes fuentes, reunidas por un mismo autor, expresen finalmente el pensamiento de un mismo medio, conocido así desde aspectos diversos» *(La notion d'alliance,* 350).

[63] *Hellenistic,* 152.

libro dentro del reinado de Augusto. Su juicio definitivo es: «El conjunto del libro nos parece haber sido redactado en el curso de los treinta últimos años antes de nuestra era. El orden actual de las tres grandes secciones debe corresponder, en sustancia, a la sucesión cronológica de su composición; un mismo autor es responsable de ello y ha dado la última mano a su obra» [64]. Sin embargo, creemos que es muy arriesgado señalar años concretos para cada una de las partes, por lo que, como a M.Gilbert, nos parece que «tales precisiones cronológicas son aventuradas» [65].

Mantenemos, finalmente, como tiempo muy apropiado para la composición de Sab el reinado de Augusto, sin olvidar el papel que pudo jugar la escuela y la tradición alrededor de un maestro de sabiduría en la gran ciudad de Alejandría.

VIII. DESTINATARIOS

En este capítulo nos proponemos responder a la pregunta ¿para quién escribe nuestro autor? o ¿a quién se dirige en realidad cuando utiliza el vosotros? No es simple ni fácil la respuesta, como podría parecer a primera vista; no es uno el auditorio, sino múltiple y variado, como constata C. Larcher: «El autor, en efecto, no parece dirigirse en todas partes a los mismos destinatarios o tener a la vista las mismas personas» [1]. De hecho, vamos a ver cómo también en este aspecto existe disparidad de opiniones entre los comentaristas. Expondremos primeramente las principales sentencias y al final la nuestra.

1. Los destinatarios son únicamente judíos

Que el autor se dirija a sus correligionarios judíos es tan evidente que ningún autor lo ha puesto jamás en duda. Los autores diversifican este público genérico judío y así hablan de judíos que se mantienen fieles en medio de grandes tribulaciones, y de judíos apóstatas que han renegado de su fe [2], de judíos constituidos en autoridad [3] y de jóvenes educandos [4].

La controversia surge cuando se afirma que el autor solamente tiene en cuenta a los judíos; las apariencias en contra (cf. Sab 1,1; 6,1ss) se interpretan como meros recursos literarios. R. Cornely rechaza, por ejemplo, que los

[64] *Le livre*, I 161.
[65] *Le livre*, I 161.

[1] *Le livre*, I 114.
[2] Cf. E. Schürer, *Geschichte*, III 505s; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXIII; L. Bigot, *Sagesse*, 725s; R.H. Pfeiffer, *History*, 325; J. Vílchez, *Sabiduría*, 626s; U. Offerhaus, *Komposition*, 243; C. Larcher, I 114.
[3] Cf. E. Schürer, *Geschichte*, III 506; S. Holmes, *The Wisdom*, 535.543.
[4] Cf. J.M. Reese, *Hellenistic*, 146-150; M. Gilbert, DBS XI 101s; G. Haeffner, *Weisheit und Heil*, 15.

lectores del libro puedan ser los infieles, son sólo «lectores fieles, que conocen la Ley divina, y ésta revelada, conocida por la fe, y también los que ciertamente creyeron pero después han abandonado la fe; así como judíos que sufren persecución y están necesitados de una exhortación como la del libro» [5]. Pues el autor hace decir al rey Salomón muchas cosas de la Sabiduría que no podían ser entendidas por los paganos; se narran las gestas antiguas del pueblo elegido, muy a propósito para animar a los judíos y confirmarlos en su fe, pero que serían despreciadas y consideradas meras fábulas por los paganos.

En cuanto a la alocución a los reyes en 1,1 y 6,1ss es más una figura retórica que una realidad: «El sabio les habla no porque a ellos les dirija el libro, sino para añadir fuerza y ornamento al discurso», «como los antiguos profetas en sus oráculos no raramente reprenden a los gentiles, es más, les dedican a veces largos vaticinios y, al parecer, los dirigen a ellos, aunque estaban destinados únicamente a los hijos de Israel para consolarlos y exhortarlos, y nunca eran leídos por las naciones extranjeras, así nuestro autor también dirige su discurso a los príncipes y a ellos habla, pero su palabra va dirigida a sus conciudadanos» [6].

Más recientemente ha defendido esta opinión J.M. Reese con una argumentación más amplia [7]. Repite los argumentos de R. Cornely, al que cita [8], pero añade su interpretación particular: Sab es un libro de escuela, concebido exclusivamente para la formación de los futuros líderes del pueblo judío en medio del ambiente hostil cultural, religiosa y moralmente, como el de la sociedad helenística de Alejandría. «El sabio escribe con un fin específico: capacitar a los futuros líderes intelectuales de su pueblo para que desarrollen una actitud positiva con relación a su actual situación» [9].

«El hecho de que él se dirija a «reyes» no es una objeción real a esta conclusión. El sabio no se hacía ilusiones de que gobernantes paganos estudiarían su libro. En particular, sus ataques a las costumbres paganas pueden ser comparados a los oráculos proféticos contra las naciones paganas, pues 'estos discursos no eran primariamente dichos o escritos para ser oídos o seguidos por las mencionadas naciones'. No existe prueba alguna de que paganos intelectuales tuvieran algún conocimiento de la LXX, sin la cual es inconcebible la comprensión de Sab, puesto que solamente los que tienen conocimiento de la sagrada Escritura estarían en condiciones de simpatizar con el método de escribir del sabio» [10].

Así, pues, no debe tomarse «reyes» en su sentido real sino literario, según una tradición imperante entre los griegos que trascendió a la versión de los

[5] *Comm. in librum Sap.*, 8.
[6] R. Cornely, *Comm. in librum Sap.*, 8s.
[7] Cf. *Hellenistic*, 146-151.
[8] Cf. *Ibíd.*, 149 nota 80.
[9] *Hellenistic*, 148. Así también N. Fernándes Marcos: «Probablemente con la redacción del libro intentó preparar a los estudiantes judíos cultos para vivir en la sociedad helenística» (*Introducción a las versiones*, 304). En contra de esta tesis, defendida ardorosamente por Reese, se levanta U. Offerhaus en *Komposition*, 249 y 362 nota 100.
[10] *Hellenistic*, 148s; cf. también J.S. Kloppenborg, *Isis and Sophia*, 63 y nota 27.

LXX [11]. Sin embargo, J.M. Reese concede que Sab pueda dirigirse a un grupo de paganos, los prosélitos judíos o los «temerosos de Dios», que espiritualmente estaban dentro de la órbita del judaísmo [12].

Por último, M. Gilbert ha tomado el relevo y defiende la tesis de R. Cornely y de J.M. Reese, cuyos argumentos acepta como válidos [13], matizándolos: «Sab 1,1a; 6,1a.11b, que en la estructura literaria se corresponden, se inspiran en Sal 2,10 y dan la impresión de dirigirse a los poseedores del poder político... Se puede, no obstante, preguntar si la realeza de la que habla el autor no es de otro orden» [14]. Efectivamente, él cree que lo es, a saber, una realeza fundada en la sabiduría, según testifica el Antiguo Testamento: «Varios textos del Antiguo Testamento dejan entender que el sabio es rey, que es él el que juzga a los pueblos (Prov 4,9; 4,15 hebreo; 4,29-31). Ahora bien, vuelve sobre este tema en 3,8; 5,16; 6,20, teniendo presente la realeza del sabio en el más allá. Por esto la realeza política puede parecer puramente ficticia; el autor parece dirigirse esencialmente a sus hermanos de Israel, que él quiere conducir a la realeza de la sabiduría» [15]. Así, pues, no hay motivos para incluir entre los destinatarios a los paganos: «El discurso se dirige a gobernantes, llamados a practicar y a establecer la justicia en medio de sus pueblos. Pero no pensamos que el autor haya apuntado, entre otros, a un público pagano» [16].

2. *Los destinatarios son también paganos*

Esta es, sin embargo, la opinión más común entre los comentaristas. Afirmaciones gratuitas como la de J.M. Reese: «El sabio no se hacía ilusiones de que gobernantes paganos estudiarían su libro» [17], son rebatidas con hipótesis más sensatas: «Dirigirse a los gobernantes, israelitas o extranjeros, que quieran leer no es una fantasía desatinada. Lo habían hecho otros autores antes: Ester y el tercer libro de los Macabeos en forma narrativa, Daniel en clave apocalíptica. Quizás nuestro autor lo hace con una concien-

[11] «En este marco el término 'rey' asumió la misma connotación que tenía en las comedias griegas y latinas, y también en la versión griega de los escritos sagrados judíos. Así, en la LXX los simples amigos de Job son 'reyes' (Job 2,11) y en Is (LXX) 51,4 Dios se dirige a los «reyes» y no al pueblo según el texto hebreo» *(Hellenistic,* 149); en nota 83 de la misma página aclara: «Históricamente el término rey también incluía oficiales menores: ver A. Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur...,* 288-295. El autor de Sab simplemente hace uso de la convención literaria de su tiempo, que se abrió camino dentro de la versión griega de la Biblia hebrea. Combinando este uso con una alusión literaria a Sal 2,10 en 1,1 el sabio intentaba evocar la buena voluntad de sus lectores». Cf. también G. Haeffner, *Weisheit und Heil,* 15.

[12] Cf. *Hellenistic,* 151.

[13] Cf. DBS XI 101s.

[14] DBS XI 101.

[15] *Ibíd.*

[16] M.Gilbert, DBS XI, 102. Con un argumento de conveniencia cierra M. Gilbert su disertación: «Si el libro se dirigiera, aunque sea en parte, a no judíos, por ejemplo, a los gobernantes paganos, el autor por su mensaje y más aún por sus condenaciones ¿no correría un riesgo enorme que no nos parece haber sido oportuno?» (*Ibíd.*).

[17] *Hellenistic,* 148.

cia más lúcida y también con mayor acierto»[18]. Lo afirman categóricamente entre otros muchos E. Schürer, P. Heinisch, F. Zorell, L. Bigot, R.H. Pfeiffer, R. Bloch, A. Jaubert, J. Vílchez, L. Alonso Schökel, U. Offerhaus, C. Larcher[19].

No se da contradicción alguna en admitir como destinatarios también a los paganos e interpretar los pasajes en que se habla de *reyes* y *príncipes* como un recurso puramente literario. Aunque también en este punto discrepan los autores. Los antiguos, generalmente, admitían que el autor se dirigía a reyes verdaderos como posibles lectores del libro; y no sólo los antiguos, sino la mayoría de los autores reseñados en la nota anterior[20].

Otros, sin embargo, opinan que «la hipótesis de que Sab. Sal se dirige a reyes paganos... es muy improbable»[21]. En este punto están de acuerdo con los defensores de la hipótesis reseñada en el apartado 1. Para unos y otros los *justos* son los reyes verdaderos[22].

3. *Conclusión*

Es difícil descubrir un orden de intenciones en el autor al escribir el libro; por esto no hacemos hincapié en defender un orden de prioridades. Ciertamente el autor judío de Sab tiene ante sí en todo momento la comunidad o comunidades judías egipcias de su tiempo –el tiempo de Augusto–. Que su intención primera sea confirmar y consolar a los judíos asediados por mil peligros externos, recordando tiempos antiguos en que sus antepasados fueron liberados de males mayores que los suyos por el mismo Señor que ahora los protege, o intentar atraer de nuevo a los que han sido débiles y se han apartado de la fe de sus mayores, es algo secundario. Todo esto lo pretende el autor y más cosas aún.

[18] L. Alonso Schökel, *Sabiduría*, 73. P. Heinisch recuerda también que «una gran parte de la literatura judeo-helenística está destinada a *lectores paganos*. También Filón ha escrito muchas obras especialmente para lectores no judíos. Por esto no se debe sin más rechazar la posibilidad de que también nuestro autor haya tenido en cuenta a lectores paganos» (*Das Buch der Weisheit*, XXV). Cf. también E. Schürer, *Geschichte*, III 506.

[19] Cf. E. Schürer, *Geschichte*, III 505s; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XXV; F. Zorell, VD 27 (1927) 28-32; L. Bigot, *Sagesse*, 725-728; R.H. Pfeiffer, *History*, 325s; R. Bloch, *Midrash*, 1274; A. Jaubert, *La notion d'alliance*, 371s; J. Vílchez, *Sabiduría* (1969) 627; *El binomio*, 1-2; L. Alonso Schökel, *Sabiduría*, 73; U. Offerhaus, *Komposition*, 231-239; C. Larcher, I 114.

[20] Así E. Schürer, *l.c.*, también F. Zorell, L. Bigot, A. Jaubert, L. Alonso Schökel, C. Larcher, y P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 2s.111; J. Fichtner, *Weisheit Salomos*, 7; D. Winston, *The Book of Wisdom*, 100s. 152.

[21] U. Offerhaus, *Komposition*, 225; más adelante insiste el mismo autor: «Por consiguiente, la ficción literaria del discurso del rey y la colectivización de la idea del reinado muestran que el autor no quería que se entendiera su escrito como dirigido a reyes reales de su tiempo» (231).

[22] U. Offerhaus lo expresa así: «Detrás de las afirmaciones de 3,7s y 5,15s está la concepción del autor, que los justos son los verdaderos reyes (rectamente D. Georgi, nota a 5,16), a los que les son entregadas las insignias del dominio por parte de Dios como premio de su piedad (2,22b; 5,15b) y que regirán pueblos y naciones bajo su soberanía (3,8; 5,16ab)» *(Komposition*, 230).

No olvidemos que Sab es una obra literaria que permite al autor llegar a otros ambientes más abiertos que los estrictamente judíos. En aquel tiempo la difusión literaria era muy grande y las fronteras ideológicas casi no existían, por lo que los influjos se podían dar y de hecho se daban en todas direcciones.

Sab no es propiamente un escrito de propaganda, pero, al ser un elogio de la Sabiduría judía, se convertía indirectamente en un instrumento de propaganda. Las apologías estaban a la orden del día y hasta nosotros han llegado obras judeo-helenísticas y paganas de este tiempo e inmediatamente después con este carácter [23].

Nos parece, pues, muy normal que el autor pensara también en la posibilidad de que su obra llegase a los ambientes no judíos. El artificio retórico es medio válido para instruir a judíos y no judíos. Por esto mismo el autor no puede renunciar a lanzar al viento su palabra-semilla, que puede caer en tierra donde germine, aunque no sea judía. No se opone a ello ni el tono recriminatorio, ni el estilo hermético, puesto que era moneda corriente en la literatura del tiempo. Defendemos, por tanto, que el autor de Sab incluye también a los paganos entre los destinatarios del libro, y no es descabellado pensar que de hecho pudiera llegar a cualquier persona culta, incluidos los más altos dignatarios, por ejemplo, en una Alejandría, ávida de cultura.

IX. SABIDURIA Y HELENISMO

Nos referimos en este capítulo a la relación que existe entre el libro de la Sabiduría, como obra literaria, y el helenismo como fenómeno cultural que da nombre e identidad a una época: la que se extiende de Alejandro Magno a Augusto.

1. Influjos del medio ambiente

Todo ser viviente, por el hecho de serlo, está sometido al influjo del medio ambiente en el que se encuentra; de él debe tomar aquello que más necesita, lo que le mantiene en la existencia. Del hombre debe afirmarse lo mismo y con más razón, ya que por naturaleza es el ser que mejores disposiciones posee para adaptarse a su medio o entorno. Por este motivo el hombre puede sobrevivir aún en los ambientes más adversos. Pero los humanos no somos puramente vivientes, adaptables únicamente a un medio ambiente físico determinado, somos además capaces de cultura y de progreso: seres abiertos a horizontes sin fronteras, ilimitados, trascendentes, tanto para el bien como para el mal. Esto vale para el individuo y para la comunidad de individuos o sociedad.

[23] Cf. Apéndice III; obras de Filón; literatura hermética (A.J. Festugière, *La révélation*, I 19ss) y poco más tarde las obras de los Apologetas cristianos.

Si ahora aplicamos estos principios generales a nuestro tema, constatamos que los judíos en general y los de la diáspora en particular vivían bajo la presión de una cultura muy floreciente, que dio lugar a lo que llamamos helenismo. Sería un iluso el que pensara que el helenismo, como conjunto de corrientes que conformaban la vida de los pueblos, no influyera en los judíos, como individuos y como comunidad, donde estaban organizados, en sus costumbres, en su modo de vivir y de concebir la religión, la moral. Los autores ya lo han advertido: «Aunque las comunidades de la Diáspora... formasen grupos apiñados en torno a la sinagoga, centro de su vida religiosa, y su manera de vivir levantara una barrera, difícilmente franqueable entre ellos y los paganos, no podían, sin embargo, escapar completamente al influjo de la civilización helenística en la cual vivían sus miembros» [1]. El libro de la Sabiduría es un testimonio palpable de lo que estamos diciendo, pues está escrito en un medio muy helenizado por un autor culto que no es indiferente a la cultura de su tiempo; no es, por tanto, un mero fruto del azar, ni totalmente independiente del medio histórico en que aparece [2]. Pero ¿hasta dónde llega el influjo del helenismo en Sab? Respondemos en el apartado que sigue.

2. *Influjos del helenismo en el libro de la Sabiduría*

Al helenismo lo constituyen no sólo las grandes corrientes filosóficas y científicas del tiempo, sino también los movimientos de vulgarización popular tanto de las escuelas filosóficas como de las corrientes morales, religiosas, políticas, sociales y culturales en general. Preguntar por el influjo del helenismo en Sab es preguntar por muchas cosas a la vez. Por esto los autores, generalmente, reducen la pregunta al ámbito de las corrientes filosóficas y, si la amplían, a lo más es al área de las cuestiones religiosas y morales. Las respuestas, sin embargo, son muy dispares, a pesar de tener delante un mismo texto: el libro de la Sabiduría.

2.1. *Influjo máximo*

Hay autores que descubren por todas partes en Sab influjos de las escuelas filosóficas; es como si el utilizar un término común con una escuela filosófica significara que se pertenece a tal escuela. En esta línea habría que poner a E. Pfleiderer y a M. Friedländer según el testimonio de R.H. Pfeiffer y de St. Lange [3]. También favorece esta opinión S. Holmes, que en su

[1] G. Verbeke, *L'Evolution*, 223. Del gran influjo que ejercía el estoicismo en todos los ambientes afirma más adelante: «Y es que el pensamiento del Pórtico penetraba de tal manera la atmósfera intelectual durante el período helenístico, que se padecía el influjo sin darse cuenta de ello» (p. 233).

[2] Cf. *Apéndice III*.

[3] Cf. R.H. Pfeiffer, *History*, 328: «En un extremo E. Pfleiderer (*Die Philosophie des Heraclit*, 289-348) y M. Friedländer (*Griechische Philosophie im A.T.*, 182-208, particularmente p. 189, nota 4) han descubierto un influjo penetrante de la filosofía griega en el libro»; St. Lange, *The Wisdom of Solomon*, 295.

comentario multiplica la presencia de influjos filosóficos extraños en cuanto aparece un término técnico, sin detenerse a matizar: «El influjo de la filosofía estoica aparece en la idea del alma del mundo en 1,7; 7,27; 8,1...». «El influjo del Platonismo en el libro es innegable: la trascendencia de Dios, la preexistencia de las almas, la depreciación del cuerpo (en la segunda parte también la preexistencia de la materia [11,17]), todo manifiesta influjo platónico...» [4].

En cierta manera también a D. Winston hay que catalogarlo en este apartado. Para él el Platonismo medio es la fuente principal de inspiración para el autor de Sabiduría, como lo fue para Filón de Alejandría, «el famoso pensador judeo-helenista que transformó radicalmente el pensamiento bíblico, forzándolo dentro del molde de un místico Platonismo medio. Nos vamos a encontrar con que nuestro autor estaba empapado de igual manera en esta tradición filosófica, tan influyente en este tiempo en Alejandría» [5].

2.2. *Influjo mínimo*

Por el contrario hay otros autores que reducen al mínimo la posible influencia de signo griego, por creer, seguramente, que hay que salvar a toda costa la originalidad de los autores bíblicos y, en último término, de la revelación que ellos nos transmiten. R.H. Pfeiffer hablaba de los autores que afirmaban un influjo exageradamente amplio del pensamiento greco-helenista en Sabiduría. De la misma manera afirma que «en el otro extremo P. Heinisch... considera el pensamiento de Sabiduría sustancialmente idéntico al del A. T., con apenas un eco de la filosofía griega» [6]. Efectivamente, P. Heinisch concede que el autor de Sab poseía una formación helénica que incluía entre otros «un cierto conocimiento de la filosofía», por lo que era «de antemano probable que... no permaneciera intocado» [7]. Sin embargo, procura demostrar en un largo y detallado estudio analítico que el impacto que el autor de Sab ha recibido de parte de la filosofía griega ha sido *mínimo* y aun éste muy superficial: «Podemos establecer que el autor de Sabiduría no ha quedado intocado por la filosofía griega, pero así mismo que él no se ha internado profundamente en la misma, sino que su saber lo ha procurado de la ancha corriente de la filosofía popular» [8].

Otros autores posteriores han seguido la tendencia señalada por P. Heinisch. Entre los más significativos hay que considerar a J. Fichtner que defiende con todas sus fuerzas el influjo de los escritos del Antiguo Testamento sobre Sab, por encima y aun a costa de la filosofía griega, con evidentes exageraciones: «La aceptación de términos filosóficos no ha influido fundamentalmente en el mundo de las representaciones de la Sabiduría

[4] *The Wisdom of Solomon*, 532.

[5] *The Wisdom*, 3; véanse también p. 28s.33s.51-58. Un juicio negativo sobre esta hipótesis se puede ver en M. Gilbert, DBS XI 100.

[6] *History*, 328.

[7] *Griechische Philosophie und A.T.*, 97s.

[8] *O.c.*, 120s; cf. p. 98-122. St. Lange hace notar que «Heinisch dedica más de un tercio de su libro a refutar los paralelos platónicos alegados» (*The Wisdom*, 296).

(ZNT II 2). Una parte de ellos trata de representaciones que no son extrañas al mundo del AT (πρόνοια, φιλάνθρωπος, διοικεῖν τὰ πάντα). Otros términos son utilizados por representaciones bíblicas, cuyo contenido de suyo no les es inherente (8,19s; 9,15; 11,17), y frecuentemente giros (1,7a; 2,2c) o amplificaciones (7,22ss; 8,7 y también 9,15) que parecen puramente filosóficos son desarrollados por palabras y pensamientos auténticamente bíblicos (1,7b; 2,2d; 7,27; 8,8; 9,16), de tal manera que pierden su significación independiente, sobre todo cuando a continuacion se construye no sobre ideas y representaciones filosóficas, sino bíblicas (ZNW II 2b)» [9].

G. Verbeke desvirtúa fuertemente el uso que el autor hace de la terminología de la filosofía estoica, reduciendo los términos casi a meros nombres o cápsulas, separables de su significación: «Si el escritor sagrado apela a ciertas nociones de la filosofía de su tiempo, no es porque él se adhiera a las ideas que ellas recubren, sino que es con la finalidad de ser comprendido por sus lectores paganos y aun por ciertos judíos que se habían dejado influir por la cultura helenística» [10]. Siempre que G. Verbeke habla del influjo del estoicismo sobre el autor del libro de la Sabiduría, los reduce al mero préstamo del vocabulario: «Reconocemos, sin embargo, que el autor del libro de la Sabiduría parece haber tomado ingenuamente del vocabulario estoico un cierto número de términos que estaban tachados de materialismo, sin que él haya querido atribuirles este contenido material» [11]. Pero no tiene más remedio que admitir algún influjo, aunque sea contradiciéndose a sí mismo, pues añade: «Y es que *el pensamiento* del Pórtico penetraba de tal manera *la atmósfera intelectual* durante el período helenístico que *se sufría el influjo* sin darse cuenta de ello» [12].

2.3. *Actitud intermedia*

Creo que la actitud intermedia, la que evita los dos extremos: influjo total transformante - influjo nulo o casi nulo, es la más sensata y la que ha sido sancionada por la mayoría de los autores. Para esta actitud es evidente que no basta ni el estar imbuido a fondo en una de las dos culturas y muy poco en la otra, ni el conocimiento superficial de las dos; era necesario

[9] *Weisheit Salomos,* 8s; el autor continúa probando su tesis de la siguiente manera: «Así, por ejemplo, en cc. 8-10 se sigue trabajando no con el concepto al parecer estoico de sabiduría, que desarrolla 7,22ss, sino con una concepción de la Sabiduría afín a Prov y Sir y correspondiente a la representación de espíritu según Is 63,11 y a ésta la ha preparado el autor en 7,27. Sólo raramente encontramos pensamientos centrales que son nuevos con relación al Antiguo Testamento (conocimiento de Dios a partir de la fuerza de las criaturas, rasgos en la imagen de la sabiduría, fe en la inmortalidad del alma), y no se dejan compendiar en un sistema relativamente cerrado, como sucede con Filón» *(Ibíd.)*.

[10] *L'Évolution,* 224.

[11] *L'Évolution,* 233. Así mismo dice en p. 234: «Que hay influjos de la terminología estoica, lo admitimos plenamente, y nosotros hemos señalado las múltiples semejanzas que se pueden encontrar entre el vocabulario de nuestro autor y el de los estoicos. Sin embargo, de aquí no se deduce que las doctrinas son las mismas en una y otra parte».

[12] *Ibíd.,* 233. El *subrayado* es nuestro.

pertenecer de lleno a las dos. Como dice St. Lange: «El autor de Sabiduría combinó con una devoción profunda al judaísmo un conocimiento de la lengua griega y de la vida y del pensamiento helenísticos» [13]. Esta formación profundamente judía del autor y su fidelidad a la fe tradicional por una parte y la buena educación helenística, recibida en su juventud, por otra avalan de antemano una equilibrada actitud intermedia [14].

Esta actitud intermedia admite, por tanto, un influjo real de los pensadores helenísticos en el autor de Sab que va más allá de la mera utilización de un vocabulario técnico común, pero que deja a salvo su identidad judía en el ámbito religioso y moral. Nuestra tarea en este apartado es la de poner de manifiesto los probables vestigios y huellas que han dejado en Sab los diferentes autores o corrientes de pensamiento helénicos o helenísticos, matizando, quizá, lo que se ha dicho en 2.1.

Es cierto que en Sab no encontramos citados pasajes determinados de autores griegos o helenísticos; pero este hecho no excluye automáticamente el influjo real de las escuelas o corrientes de pensamiento, como sucede en el Antiguo Testamento, que tampoco se cita expresamente y, sin embargo, nadie niega su influjo masivo. Otro problema será averiguar si el seudo Salomón ha tenido acceso directo a los autores o si el conocimiento que de ellos manifiesta le ha llegado a través de intermediarios. El asunto se discute entre los peritos [15].

– *Sabiduría y los presocráticos.* Propiamente no se puede hablar de un influjo de los filósofos o de las corrientes filosóficas presocráticas en Sab; Sab no es un tratado filosófico que haya que explicar hasta sus fuentes más lejanas; Sab se explica suficientemente por las corrientes de pensamiento posteriores a ellos, pues en ellas se contienen todos los elementos heredados de la tradición filosófica común, entre los cuales habría que poner también a los presocráticos [16].

– *Sabiduría, Platón y el Platonismo.* El influjo de Platón en Sab es innegable [17], aunque no único ni exclusivo. Después de Platón todas las

[13] *The Wisdom*, 293.

[14] Sobre el autor y su doble formación véase el cap. VI 3.2. De la primera dice N. Fernández Marcos: «El autor de Sabiduría estaba familiarizado con la Biblia judía y tradiciones populares de su pueblo» *(Introducción a las versiones*, 304); de la segunda escribe L. Bigot: «La cultura helénica recibida por el autor desde su primera juventud se descubre, por lo demás, bajo su pluma por las muchas reminiscencias de los autores de moda en las escuelas, entre las alusiones bíblicas» *(Sagesse*, 730), y lo prueba con un elenco largo de expresiones tomadas de filósofos, de poetas, de escuelas o corrientes helenísticas; cf. también C. Larcher, *Études*, 181-201.

[15] Cf. S. Holmes, *The Wisdom*, 531. St. Lange ya lo hacía constar: «Si él (el autor de Sab) ha tenido algún conocimiento de primera mano de la literatura y filosofía griegas ha sido objeto de un gran debate y se ha gastado mucha ingenuidad en la cuestión de si el autor de Sabiduría fue influido por algún filósofo o escuela de filosofía particular. Tales, Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Platón, el estoicismo y epicureísmo, todos han sido sugeridos como fuentes de inspiración» (*The Wisdom of Solomon*, 293). Como prueba de ello véase C. Larcher, *Études*, 223-232.

[16] Cf. C. Larcher, *Études*, 207.

[17] Cf. S. Holmes, *The Wisdom*, 532, que habla de Platonismo y lo afirma por exceso; C. Larcher, *Études*, 208.

corrientes filosóficas griegas de inspiración espiritualista o descienden directamente de Platón a través de sus discípulos o están contagiadas con algunas de sus ideas. Con el paso del tiempo el acervo común popular se enriqueció con ideas de muchas fuentes, que pronto perdieron su etiqueta de origen. ¿Conoció de primera mano el autor de Sab las obras de Platón? La posibilidad no se puede descartar, pues, como dice St. Lange: «Los escritos de Platón, Jenofonte y varios filósofos posteriores fueron ampliamente extendidos por el mundo helenístico, y especialmente en Alejandría, y muchas de sus ideas han llegado a ser en el siglo I a.C. propiedad común de los hombres cultos, aunque la fuente de estas ideas no era siempre conocida» [18].

El seudo-Salomón está educado en la cultísima Alejandría donde podía disponer con facilidad de las obras de Platón y de todos los grandes maestros del helenismo. Quizás sea exagerado afirmar que «el autor de la Sabiduría, conociera o no de primera mano a Platón, era *anima naturaliter platonica* y que su actitud ante las más importantes cuestiones es similar a la de Platón» [19]. Por las mismas razones podríamos decir que también era *anima naturaliter stoica*. Más acertado sería decir que ambos tenían sentimientos afines en muchas áreas. Porque son muchas las diferencias que separan a nuestro autor de las doctrinas de Platón sobre Dios, sobre el hombre en general y sobre puntos particulares como la justicia, la sabiduría, el espíritu, la retribución, el destino definitivo del hombre, el bien y el mal, la sociedad, etc. Es verdad que son muchos también los puntos de contacto sobre la belleza, la superioridad del alma, las relaciones cuerpo-mente, los aspectos éticos de la religión. C. Larcher diría que «se trata más bien de reminiscencias, fruto de una asimilación personal» [20]. El mismo autor saca la conclusión de que «el autor de Sabiduría no debe haber leído y estudiado el conjunto de Diálogos de Platón; sólo algunos han retenido su atención y de ellos no ha conocido más que estractos. Por otra parte, de otros diálogos su información es indirecta y con razón se habla de intermediarios, estoicos o aun neopitagóricos».

– *Sabiduría y el epicureísmo*. La discusión sobre el posible influjo de las doctrinas de Epicuro o de su escuela en el libro de la Sabiduría se reduce al discurso de los impíos en 2,1-11. [21] En él los impíos intentan fundamentar de alguna manera la orientación de su vida. Algunos han encontrado gran parecido entre este discurso y el que hacían los epicúreos: «Es muy difícil no

[18] *The Wisdom of Solomon*, 294.

[19] St. Lange, *The Wisdom*, 296.

[20] *Études*, 210. Cf. St. Lange, *The Wisdom*, 297-302, donde concluye: «No vamos a decir que la semejanza de espíritu entre Platón y el seudo-Salomón prueba que el último conocía a Platón... Pero ello parece indicar que hay más grande semejanza entre el judaísmo helenístico y la filosofía griega clásica de lo que frecuentemente se supone, y que esta semejanza no es simple o principalmente asunto de fraseología o de teoría metafísica, sino más bien de sentimiento (*O.c.*, 301). C. Larcher en *Études* (p. 208-212) remite al estudio de St. Lange y analiza algunos pasajes muy significativos de Sab (6,17-20.24; 9,14s; 3,3; 8,7; 6,11; 11,20.12; 7,5.24s; 16,11; 17,6) y los compara con posibles paralelos en Platón, especialmente en los principales diálogos (*Banquete, Fedón, Fedro, Cratilo, Timeo*, y el apócrifo *Axiojos*) y los tratados de *La República, Las Leyes*.

[21] A. Dupont-Sommer, *Les 'impies'*, 92.

reconocer en estas palabras de los 'impíos' un cierto color epicúreo; más aún, tal vez la tesis materialista de la mortalidad del alma (v. 2 y 3), la exhortación a gozar de la vida, a recoger la flor de la primavera, a coronarse de rosas (v. 6-9) evoque los habituales propósitos de los discípulos y a su 'sabiduría'»[22]. El influjo, por tanto, no es positivo sino negativo. Nuestro autor, como polemista consumado, querría refutar a esos discípulos de Epicuro, tan florecientes en el siglo I a.C., y cuyo máximo exponente fue Lucrecio con su *De rerum natura;* a su *sabiduría materialista* opone una *sabiduría divina.*

La mayoría de los autores, sin embargo, no cree que Sab 2 se dirija exclusivamente a los discípulos de Epicuro. Con seguridad podemos afirmar que también los tiene en cuenta, pero su auditorio es más amplio y algunas enseñanzas en él recordadas no concuerdan con las epicúreas. Como anota C. Larcher: «Epicuro no ha dejado de ser objeto de toda especie de calumnias»[23]. Estas calumnias muchas veces estaban fundadas en las perversas costumbres de muchos seguidores de Epicuro y de otros que no lo eran, pero que se escudaban en falsas interpretaciones de las doctrinas epicúreas. Sab 2 puede reflejar esta realidad que va más allá de las enseñanzas de Epicuro, sobre todo en las consecuencias que se deducen de las doctrinas materialistas sobre el hombre: invitación al disfrute desenfrenado de la vida y a las actitudes de violencia incontrolada, consecuencias que ciertamente no se derivan de las enseñanzas de Epicuro[24].

– *Sabiduría y Estoicismo.* Hay unanimidad en los comentaristas al admitir que el autor de Sab hace uso muy frecuente del vocabulario típico de la escuela estoica[25]. La fe del autor de Sab en un Dios personal, creador del mundo y distinto de él, le impide identificarse con la doctrina estoica en todos aquellos casos en que entre en conflicto con su fe. Lo mismo debe decirse de la doctrina sobre el espíritu –πνεῦμα–, de lo que trataremos más adelante. En este sentido tiene razón G. Verbeke cuando afirma: «Reconocemos, sin embargo, que el autor del libro de la Sabiduría parece haber tomado ingenuamente del vocabulario estoico un cierto número de términos que estaban tachados de materialismo, sin que él haya querido atribuirles este contenido material»[26]. No todo, sin embargo, en el estoicismo se ha de interpretar panteística o materialísticamente. Muchos términos y conceptos estoicos forman parte del dominio común, bien porque los estoicos han aceptado los que ya circulaban, bien porque han salido de los círculos particulares estoicos y han perdido su matiz de escuela[27]. De estos términos

[22] *Ibíd.*

[23] *Études,* 215.

[24] Cf. análisis más detallado en C. Larcher, *Études,* 213-216; M. Gilbert, DBS XI 102s.

[25] El problema surge cuando nos preguntamos hasta qué punto el autor asume también la ideología estoica. No se puede ignorar que el estoicismo es panteísta o, según G. Verbeke, panenteísta (cf. *L'Évolution,* 38). A.J. Festugière dice: «El estoicismo es, consecuente consigo mismo, un panteísmo materialista» *(L'idéal religieux des grecs,* 71).

[26] *L'Évolution,* 233.

[27] St. Lange constata: «Muchas de las ideas estoicas que los críticos encuentran en su obra (la Sab) son lugares comunes de todo pensamiento religioso o filosófico, y, como la idea de divina providencia, se encuentran en el Antiguo Testamento como en Platón y en los estoicos»

y conceptos se vale el autor de Sab para expresar sus pensamientos y matizarlos, sirviéndose, sin duda, en muchos casos de la ideología estoica. No podía ser de otra manera ya que las doctrinas estoicas eran las más extendidas y en boga en tiempo del autor, y muy aptas para exponer su enseñanza moral y religiosa. En palabras de C. Larcher: «El estoicismo fue la síntesis filosófica más atrayente, la más popular, la más abierta del helenismo: combinaba estrechamente concepciones griegas y orientales, proponía una explicación unificada de todos los fenómenos e insistía sobre la seriedad moral. Al mismo tiempo era bastante flexible para acomodarse a múltiples interpretaciones o variaciones. Sab no ha escapado de su influjo: los términos estoicos son relativamente numerosos en ella; además el autor apela gustosamente a concepciones estoicas para explicar o ilustrar sus propias ideas» [28].

No parece aceptable la opinión de I. Heinemann [29], que señala a Posidonio prácticamente como la única fuente donde el autor de Sab se ha inspirado, ya que él presenta una síntesis del estoicismo de su tiempo, aunque ecléctica. No es posible demostrar que el seudo Salomón sólo tuviera acceso a las obras de Posidonio, que, con seguridad, las conocía; pero también pudo tener contacto con otros autores y de esta manera recibir su influjo [30].

– *Otras corrientes o escuelas.* Enumerar todas las posibles fuentes donde el autor de Sab se ha inspirado y de las que se ha servido en la composición de su libro, es un trabajo arduo y casi imposible de realizar. Ya hemos hablado de las principales corrientes de pensamiento que, sin duda, influyeron en el autor de Sab; pero aún quedan otras muchas corrientes menores que de todas partes afluían al inmenso río que era el helenismo hacia los comienzos de la nueva era. A continuación enunciamos algunas de ellas, cuyos vestigios descubrimos en Sab, por lo que consciente o inconscientemente influyeron en nuestro autor.

Ya hemos aludido al *Platonismo medio* como principal fuente de inspiración para Sab según D. Winston. Desechado todo extremismo, no se ve dificultad especial en admitir que también esta corriente vigente en Alejandría, pudiera haber influido en Sab, como influyó en Filón [31].

El *pitagoreísmo* se mantuvo como movimiento más religioso que filosófico en el Egipto de los Tolomeos. En el momento de la conquista romana florecía especialmente en Alejandría el neopitagoreísmo. «La herencia de Platón fue recogida por los neopitagóricos, que hicieron de él, no sin apariencia de razón, el discípulo del Maestro (Pitágoras) que ellos veneraban como el Sabio por excelencia. Fueron ellos los que en una sociedad que se

(*The Wisdom,* 295); cf. también J. Fichtner, *Weisheit,* 8s.

[28] *Études,* 217. A continuación enumera C. Larcher una serie de pasajes de Sab que manifiestan influjo estoico y en los que coinciden prácticamente todos los autores, por ejemplo, Sab 1,7; 6,17-20; 7,22-24; 8,1; 16,21.24, etc. Cf. también M.Gilbert, DBS XI 99s que amplía los pasajes, especialmente a 12,19 y 13-15; J. Vílchez, *El libro de la Sabiduría y la teoría,* 37-49.

[29] Cf. *Die griechische Quelle,* 136-153.

[30] Para un tratamiento más detallado del problema Posidonio-Sabiduría, cf. C. Larcher, *Études,* 224-231. Sobre el sistema de Posidonio cf. G. Verbeke, *L'Évolution,* 110-142.

[31] Cf. D. Winston, *The Wisdom,* 3.

había vuelto escéptica, se convirtieron en los defensores, los propagadores y los renovadores de la creencia en la inmortalidad celeste» [32]. Estas doctrinas debieron de influir en las concepciones del autor de Sab sobre la inmortalidad, eliminando las adherencias y escorias de un dualismo a ultranza. Los autores coinciden en que Sab 6,3-4 tiene cierto parentesco con las especulaciones de los neopitagóricos *sobre la realeza* [33].

Otros temas, como el de la armonía de los números (Sab 11,20), las comparaciones musicales (Sab 19,18), la gravedad de los perjurios (Sab 14,28-31), la severidad de sus costumbres, «dominio de las pasiones, frugalidad de la vida, respeto de sí mismo, práctica del examen de conciencia, demanda de asistencia divina, benevolencia con relación a los demás, recuerdo permanente de la muerte y certeza de la inmortalidad del alma; todos estos rasgos no podían más que suscitar simpatías en un judío helenizado» [34].

El autor de Sab debió de ser permeable a otros influjos no controlables, como son los de las lecturas de obras literarias antiguas o contemporáneas, o los del medio ambiente social y religioso en que se desenvolvía, como aparece en su crítica a la religión pagana en Sab 13-15 y «en la exposición de la figura de la Sabiduría, sobre todo en Sab 6-10, rastros de las descripciones y, en particular, de las aretalogías de la diosa egipcia Isis, cuyo culto había invadido el mundo helenístico» [35].

3. Conclusión

El repaso que acabamos de hacer demuestra la vasta cultura helenística del autor de Sab [36]. Hemos constatado que no es un genio creador sino un pensador normal, un maestro de sabiduría que ha sabido asimilar a su manera diversas y dispares corrientes de pensamiento de su tiempo, sin afiliarse a una determinada.

El libro es una obra madura. En ella el autor ha sabido conciliar la tradición auténticamente israelita con las corrientes espiritualistas del helenismo alejandrino; él vive con intensidad la fe de sus padres, pero también está abierto a la cultura universal y sincretista de su tiempo: es un verdadero

[32] F. Cumont, *Lux perpetua*, 149 (149-156); cf. A.J. Festugière, *L'Idéal*, 73-85; C. Larcher, *Études*, 218.

[33] Aunque los tratados sobre la realeza se convirtieron en un tópico en tiempo helenístico, se aplicaron a ellos de forma especial los neopitagóricos; cf. C. Larcher, *Études*, 219; J.M. Reese, *Hellenistic*, 72-89; M. Gilbert, DBS XI 99.

[34] C. Larcher, *Études*, 221.

[35] M. Gilbert, DBS XI 99; cf. W.L. Knox, *The Divine Wisdom:* JThS 37 (1936) 230-237; J.M. Reese, *Hellenistic*, 42-50; B.L. Mack, *Logos und Sophia*, 65-72.90-95; D. Winston, *The Wisdom*, 34-38; J.S. Kloppenborg, *Isis and Sophia*, 57-84.

[36] Hablamos de cultura helenística y no de helénica o simplemente griega, porque el autor es hijo de su tiempo y, como dice N. Fernández Marcos: «En todo caso es el Helenismo y no el período griego clásico el que ha influido en el libro de la Sabiduría» *(Introducción a las versiones*, 304), al menos primordialmente.

ecléctico [37]. No traiciona su fe por aceptar influencias extrañas, pues las asimila orgánicamente en un proceso de evolución dogmática. Sabe aprovechar las enseñanzas positivas del platonismo y del estoicismo y de las polémicas entre las escuelas, especialmente contra el epicureísmo vulgarizado, contra el politeísmo y las aberraciones de los cultos mistéricos. «Su utilización del Helenismo es estratégica primordialmente para tender un puente entre la fe bíblica heredada y la situación contemporánea de sus lectores» [38]. Parte ciertamente de la fe tradicional judía, profundiza en sus dogmas, aporta nuevas luces, ilumina misterios hasta ahora impenetrables. Dios se vale de la sabiduría humana para manifestarnos poco a poco sus designios [39].

X. SABIDURIA Y ANTIGUO TESTAMENTO

En el capítulo anterior ha quedado patente que el medio cultural helenístico ha dejado su huella en el libro de la Sabiduría. El motivo principal de ella ha sido la permeabilidad del autor de Sab a la presión ambiental de una sociedad culturalmente helenística, muy probablemente en Alejandría de Egipto. Por la misma razón el Antiguo Testamento debe estar aún más presente en Sab, pues un judío erudito y piadoso, como era su autor, debía de alimentarse de él y sabérselo de memoria; estaba al tanto de la historia y de las tradiciones de su pueblo que constituían el fundamento y la explicación de la identidad del mismo, es decir, de su fe religiosa y de las peculiaridades que le distinguían de todos los demás pueblos y le daban cohesión y consistencia en la amplia diáspora, por la que andaban dispersos. Lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento era en el tiempo del autor de Sab la parte más importante del legado religioso y literario de la tradición viva del pueblo judío [1]. Otras muchas tradiciones, unas orales otras escritas, completaban el rico bagage de aquella comunidad judía, de la que formaba parte integrante el seudo-Salomón.

De hecho vamos a ver que el autor de Sab se vale del Antiguo Testamento o sagrada Escritura para la exposición de sus enseñanzas. Esto hace decir a H. Maneschg que «la formulación de Sab, tan impregnada por la sagrada Escritura, demuestra que el autor de Sab está muy familiarizado con ella, y lo mismo los oyentes y lectores a los que se dirige» [2]. Todos los comentaristas, de una u otra manera, afirmarían lo mismo.

[37] El testimonio de C. Larcher es claro: «Se puede partir del hecho de que el autor de Sab procede como un ecléctico: no se ata a ningún sistema, aun cuando utilice palabras o expresiones técnicas» (*Études*, 232); cf. además p. 233-236; M. Gilbert, DBS XI 100.

[38] N. Fernández Marcos, *Introducción*, 304.

[39] Cf. J. Vílchez, *Sabiduría*, 627.

[1] En cuanto a la actividad literaria en general y a las obras judeo-helenistas en particular de la comunidad judía en Egipto antes del autor de Sab, puede verse el *APENDICE III: Literatura judeo-helenista alejandrina*.

[2] *Die Erzählung*, 170; cf. también M. Gilbert, DBS XI 94s.

1. ¿Continuación o ruptura?

La sagrada Escritura o A.T. es, con certeza, fuente de inspiración del autor de Sab, pero las enseñanzas que hallamos en él ¿son una mera prolongación de las fuentes o suponen una superación tal que hay que admitir una ruptura entre el antes y el después de Sab? La respuesta habrá que darla después de examinar el contenido o doctrina del libro de la Sabiduría. Solamente después de comparar lo que enseña Sab con las tradiciones precedentes del Antiguo Testamento se puede decidir si es *continuación* o *ruptura* lo que más conviene al libro de la Sabiduría con relación a sus fuentes.

No necesariamente tiene que coincidir lo objetivo: la enseñanza o doctrina, con lo subjetivo: la conciencia del autor. Probablemente el autor no tenía conciencia de que presentaba doctrinas nuevas o tan nuevas con relación a las enseñanzas tradicionales. El, subjetivamente, está convencido de lo que dice y lo confirma con lo que lee en «la Ley, los Profetas y los restantes libros paternos» (Prólogo a Eclo). En la Escritura encuentra confirmación de lo que está convencido [3]. Se inscribe así en una corriente de vida, la vida de fe de una comunidad que a su vez forma parte de un pueblo con un larga historia, con raíces profundas en el tiempo, por las que corre una savia rejuvenecedora por el Espíritu del Señor. Por esto podemos decir, al menos provisionalmente, que su enseñanza es *continuación,* prolongación de sus fuentes; pero, al mismo tiempo, renovación o *ruptura,* porque es como la vida misma.

2. Relaciones de Sab con el Antiguo Testamento

El autor de Sab vive en concreto en el seno de una comunidad de creyentes y participa activamente en ella. Ahora nos interesa poner de manifiesto el influjo objetivo del cuerpo de libros sagrados, es decir, del A.T. en el libro de la Sabiduría, como lo poseemos en la actualidad [4]. ¿Qué texto tuvo delante el autor del libro de la Sabiduría, el texto griego (LXX) solamente o también el texto hebreo (TM o semejante)? No hay consenso entre los autores. La respuesta depende en gran parte de cada uno de los libros. Un hecho parece cierto: nuestro autor escribe en griego, pero domina el hebreo. M. Gilbert admite que «el autor de Sab sigue bastante a menudo la LXX, pero no se puede excluir la posibilidad de un recurso, directo o

[3] Como observa P.W. Skehan: «Es un hecho familiar que los últimos escritos del A.T. en varias ocasiones deducen gran parte de su mensaje recurriendo a la conocida autoridad sagrada de los antiguos libros inspirados. Este recurso raramente utiliza la cita formal, sino que se hace por medio de alusiones, reelaborando el material encontrado en los viejos libros, por medio de deducciones y ejemplos, sacados de las mismas fuentes» *(Isaias and the Teaching,* 289 = *Studies,* 163).

[4] Trabajamos sobre los resultados de autores competentes, que ya se han propuesto la misma tarea global o en parte: cf. J. Fichtnner, *Der AT-Text;* P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching; Borrowings from the Psalms; The Literary;* G. Ziener, *Die Verwendung der Schrift;* C. Larcher, *Études,* 85-103.

indirecto, al texto hebreo» [5]. La dependencia de Sab de Is griego se puede considerar como cierta, especialmente la sección sobre la idolatría [6]. A la misma conclusión llegamos al tratar de la relación Salmos-Sab. P.W. Skehan concluye en su largo estudio sobre el tema: «El autor de Sabiduría estaba muy familiarizado con los Salmos en griego e hizo uso de ellos en esta forma con preferencia y habitualmente» [7]. También el Job griego es el que formalmente influye en Sab [8].

A propósito de Proverbios se duda [9] y mucho más de Qohélet, no porque el autor de Sab lo desconociera en hebreo, sino porque no es necesario acudir a él para explicar Sab [10]. Sobre la relación entre Sab y Eclo nos adherimos a C. Larcher, que llanamente afirma que «el primero ha utilizado al segundo y lo ha conocido en la forma griega» [11].

En cuanto al método de exposición o se elige el orden de los libros del A.T. o el orden de los capítulos o partes de Sab; el primero fue elegido por P.W. Skehan y C. Larcher [12], el segundo lo fue por J. Fichtner, G. Ziener y M. Gilbert [13]. Nosotros seguiremos este segundo método.

2.1. Sab I (cc.1-6) y Antiguo Testamento

A la hora de intentar descubrir pasajes concretos de la Biblia en Sab, nos encontramos con la dificultad de que el autor no cita jamás explícitamente pasaje alguno, según es costumbre nuestra y del N.T., él se limita a simples alusiones o referencias, y rarísima vez a citas implícitas. Esto supone un conocimiento y dominio perfecto de la Biblia y en su medida también en los lectores, para llegar a donde el autor desea [14].

Nuestro trabajo es meramente indicador: señalamos lugares paralelos en los que creemos que se ha inspirado el seudo-Salomón y de los que se sirve para expresar sus propias ideas [15]. Las diferencias y matices se discutirán en

[5] DBS XI 95.

[6] Cf. P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching,* 291-293 = *Studies,* 164-166.

[7] *Borrowings,* 397 = *Studies,* 162. C. Larcher corrobora la tesis de Skehan y la matiza: «La familiaridad del autor con la LXX es innegable, pero tiene costumbre de tratar libremente el texto de ésta y él lo acomoda de buena gana a su propio estilo. ¿Se apoya, si llega el caso, sobre el texto original? No se puede afirmar con certeza, porque sería necesario poder eliminar todas las otras posibilidades. Se notará más bien que, en ciertos casos, tal idea o tal desarrollo de Sab corresponde de hecho al TM y no a LXX, o se explica mejor en función del primero» (*Études,* 96, y remite a P.W. Skehan, *Borrowings).*

[8] Cf. P.W. Skehan, *Borrowings,* 397 = *Studies,* 162, cf. p. 213; C. Larcher, *Études,* 96s.

[9] Cf. P.W. Skehan, *Borrowings,* 397 = *Studies,* 162, cf. p. 174 y 191s; C. Larcher, *Études,* 97s.

[10] Cf. P.W. Skehan, *Studies,* 235s; C. Larcher, *Études,* 101.

[11] *Études,* 101, pues, como añade: «El paralelo decisivo, a nuestro parecer, lo suministra Sir 6,27 que ilumina el empleo de ἐγκρατής en Sab 8,21a» (*Ibíd.,* donde acumula otros posibles paralelos).

[12] Cf. P.W. Skehan, *Studies,* 149-236; C. Larcher, *Études,* 85-103.

[13] Cf. J. Fichtner, *Der AT-Text;* G. Ziener, *Die Verwendung;* M. Gilbert, DBS XI 93-95.

[14] Cf. M. Gilbert, DBS XI 93s.

[15] Como dice G. Ziener: «La Escritura la había convertido en carne y sangre, de manera que involuntariamente formulaba sus propios pensamientos con palabras de la Escritura» (*Die*

el Comentario. Allí, además, se multiplican las referencias bíblicas y extrabíblicas. He aquí algunos ejemplos:

– Sab 1,1 y 6,1ss tienen en cuenta el Salmo 2.

– Sab 1,13-15 y 2,23-24 suponen una reflexión teológica sobre Gén 1-3; en estos capítulos el autor de Sab descubre ya el germen de la novedad de su enseñanza. Es evidente que, cuando el autor aborda los temas de la retribución divina durante la vida y después de la muerte, sus fuentes preferidas, no únicas, son el postrer Isaías y los Salmos.

– Sab 2,10-20 y 5,1-5: el tema del justo perseguido inicuamente durante su vida y reivindicado después de la muerte es central en toda la primera parte. Aquí el autor tiene mucho que decir y lo dice, valiéndose fundamentalmente de dos grandes figuras del Antiguo Testamento: del siervo de Yahvé, cantado por Is 52,13-53,12 y del rey David, como lo presenta Sal 89. En otro lugar de esta Introducción trataremos de las enseñanzas del autor sobre la retribución, que es la respuesta a las preguntas implícitas que se hace todo israelita ante la dura realidad, aquí representada por el siervo doliente y por un David en parte defraudado [16]. El autor, sin embargo, se sirve de las fuentes con libertad y así podemos notar con G. Ziener: «Son llamativas algunas diferencias de contenido: Sab no dice nada del sufrimiento vicario del justo; al contrario que en Isaías, los impíos reciben la noticia de la exaltación del justo no en esta vida, sino en la otra, durante el juicio final» [17].

– Sab 4,7ss alude evidentemente a Gén 5,24 LXX y a otras tradiciones judías sobre Henoc [18].

En general podemos decir de Sab I que «explota, sobre todo, a Gén 1-2 e Is 40-66, además a Prov, Sir y algunos Salmos» [19].

2.2. Sab II (6,22-9,18) y Antiguo Testamento

En esta segunda parte de Sab los influjos del A.T., sobre todo en la versión de los LXX, son también muy numerosos, y muchos de ellos no se pueden reducir a un pasaje determinado; el autor los trenza de forma inconsciente y sutil. Prácticamente no queda cuerpo de la sagrada Escritura sin citar, desde el Génesis hasta los escritos sapienciales, pasando por Profetas y Salmos.

Verwendung, 143); cf. C. Larcher, *Études*, 90s; H. Maneschg, *Die Erzählung*, 178.

[16] La literatura sobre este pasaje es abundante: cf. J. Jeremías, ThWNT V 682s; M.J. Sugss, *Wisdom 2,10-5*, especialmente p. 26-33; G. Ziener, *Die Verwendung*, 139-141; C. Larcher, *Études*, 91s; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection*, 60-66; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte*, 72-100; M. Gilbert, DBS XI 94.

[17] *Die Verwendung*, 139.

[18] Cf. G. Ziener, *Die Verwendung*, 142; C. Larcher, *Études*, 87; A. Sisti, *La morte prematura;* M. Gilbert, DBS XI 94.

[19] C. Larcher, *Études*, 102. Una relación casi exhaustiva de los probables pasajes que el autor de Sab tiene presentes nos la dan varios autores, cf. P.W. Skehan, *Studies*, 172ss; C. Larcher, *Études*, 86ss.

– A partir de 7,1 es Salomón el que habla, teniendo como punto de referencia a 1 Re 3,5-15 y 2 Crón 1,7-12 [20]. El Salomón que aquí se nos presenta es un Salomón idealizado, sin defectos morales, como en 2 Crón. Así Sab 7,17-20 se inspira en 1 Re 5,9-14 y aun lo completa, para que pueda servir de modelo a los sabios griegos.

– En Sab 7,21 y 8,6 aparece la Sabiduría creadora; el autor ha podido inspirarse en Prov 8,30, pero elimina definitivamente la incertidumbre del original hebreo y de la versión griega [21].

– Sab 8 presenta a la Sabiduría como digna de ser amada, como se ama a una esposa. El autor «ha podido inspirarse, más que en Cantar de los Cantares, en algunos textos sapienciales como Prov 4,6 LXX; Prov 31 (si este texto se leía ya alegóricamente...); Eclo 6,26-28; 15,2b» [22].

– En cuanto a la oración de Salomón en Sab 9, toda ella nos remite a pasajes del A.T., desde Gén 1,26s hasta los libros históricos, Profetas y Salmos, como se verá en el comentario. Lo que C. Larcher dice a propósito de los Sapienciales, se puede extender a las demás partes del A.T.: «El autor manifiesta la preocupación constante de poner a punto las doctrinas sapienciales anteriores y de actualizarlas con ayuda de la cultura griega» [23].

2.3. Sab III (10-19) y Antiguo Testamento

Esta es la parte en la que más aparece el influjo del Antiguo Testamento. El autor muestra su dominio de la Escritura, que utiliza de principio a fin con su estilo midrásico alejandrino.

– En Sab 10,1-14 la Escritura de fondo es el Génesis. A partir de 10,15 son el Exodo y Números los que suministran la materia de reflexión.

– En las dos digresiones se hacen rápidas alusiones a la Biblia.

Sab 11,15-12,27 responde a la pregunta «por qué Dios hace uso de su clemencia al castigar a los pueblos impíos. Con el libro de Jonás dice el autor de Sab que también los enemigos de Dios son sus criaturas y que por eso Dios no quiere su aniquilación, sino su enmienda» [24].

Puede compararse Sab 11,17 con Gén 1,1-2; Sab 11,22 con Is 40,15; Sab 12,12 con Job 9,12 y 19.

En Sab 13-15 el autor recurre a la tradición bíblica contra los ídolos, bien atestiguada en Profetas y Salmos. El influjo de Is griego es predominante, como lo reconocen los autores [25]. Un resumen de lugares paralelos nos lo ofrece M. Gilbert [26].

[20] Cf. G. Ziener, *Die Verwendung,* 143; M. Gilbert, DBS XI 94.

[21] Cf. P.W. Skehan, *Studies,* 175s; C. Larcher, *Études,* 98.334.336; M. Gilbert, DBS XI 95.

[22] M. Gilbert, DBS XI 94s.

[23] *Études,* 102.

[24] G. Ziener, *Die Verwendung,* 146.

[25] Cf. P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching,* 291-293; C. Larcher, *Études,* 90.

[26] Cf. DBS XI 95: comparar Sab 13,10-19 con Is 44,9-20; Sab 14,5-7 con Gén 6,14ss; Sab 14,25 con Os 4,2; Sab 15,1 con Ex 34,6; Sab 15,10 con Is 44,20; Sab 15,11 con Gén 2,7; Sab 15,15 con Sal 115,5-7.

– En cuanto a las siete comparaciones el autor sigue a Ex y Núm fundamentalmente, pero no se limita a repetir la narración de las plagas en Egipto, las peripecias en el desierto y los beneficios a Israel; se vale también de otras tradiciones poéticas bíblicas (cf. Sal 78 y 105-107) y extrabíblicas (por ejemplo, sobre el maná o las tinieblas en Egipto) [27].

– Según P. Beauchamp Sab 19,6-21 es una relectura de Gén 1,1-2,4 [28].

3. Conclusión

Después de este acelerado repaso al libro de la Sabiduría nos confirmamos en lo que decíamos al principio, que el autor está muy familiarizado con la sagrada Escritura y con la manera de exponerla en la sinagoga.

Generalmente sigue la versión de los LXX, pero en ningún momento servilmente, y muy probablemente podía confrontarla con el texto hebreo, si lo había.

Se puede decir que utiliza la Biblia entera con pocas excepciones, según sea la materia de que se trate. Sus preferencias son Gén, Ex, Prov, Is II y III y Salmos. «Por regla general el autor trata a sus fuentes con una gran libertad y la expresión de su pensamiento permanece siempre personal: él no ha querido componer un mosaico astuto de palabras y de expresiones bíblicas, dejando al lector advertido el cuidado de colocar cada fragmento en su contexto original» [29].

Los vastos conocimientos del autor de Sab, procedentes de su medio judío y helenístico, completan en muchos pasajes la fuente principal de Sab que siempre es la sagrada Escritura o Antiguo Testamento.

XI. IMPORTANCIA DOCTRINAL DEL LIBRO DE LA SABIDURIA

Con el libro de la Sabiduría llega a su término y culmen la revelación precristiana. Sab es el último libro, temporalmente hablando, que cierra la lista de libros canónicos del Antiguo Testamento. La importancia de Sab reside principalmente en el valor intrínseco de su doctrina, que sirve de puente para la nueva era que ya amanece.

El libro en su conjunto es fiel reflejo de la historia milenaria de un pueblo rico en experiencias religiosas. Continuamente nos remite a tradiciones conservadas en los libros canónicos, pero que se mantienen vivas por la meditación privada y por la predicación oficial y pública, siempre renovada de la sinagoga.

[27] Cf. G. Ziener, *Die Verwendung*, 146; C. Larcher, *Études*, 94-96.102s; M. Gilbert, DBS XI 95. Sobre Sab 16,5-14 cf. el estudio monográfico de H. Maneschg, *Die Erzählung; Gott, Erzieher*.

[28] Cf. *Le salut*, 501-508.

[29] C. Larcher, *Études*, 101s.

El libro también es testimonio de una comunidad que vive y rememora con fe las grandes gestas históricas con ocasión de las festividades litúrgicas; que reza, canta y alaba a Dios con los Salmos. El autor de Sab está muy familiarizado con la lectura de los Profetas; hay momentos en que al leer Sab parece que estamos leyendo a uno de los viejos profetas, cuando trata, por ejemplo, de la justicia o injusticia.

Inserto el autor anónimo en la corriente de los sabios judíos y helenistas no puede dejar de tratar los temas tan sugestivos y brillantes de la Sabiduría y del Espíritu, alcanzando cimas hasta entonces desconocidas. La fe israelita y el bagaje religioso cultural helenístico (greco-egipcio) se fecundan mutuamente y, por caminos distintos al netamente palestinense (Daniel, 2 Macabeos), los judíos de la diáspora en Egipto son ilustrados y catequizados sobre los misterios hasta ahora no descifrados de la injusticia dominante, del sufrimiento sin sentido, de los fracasos aparentes y de la muerte inmerecida de los justos. La nueva clave de interpretación está en la fe segura y firme en la inmortalidad personal, prometida y querida por Dios, más allá de la muerte y en la enseñanza sobre la retribución también ultraterrena, según el juicio misericordioso, sereno e insobornable de Dios.

A continuación exponemos algunos temas, verdaderamente importantes, según están desarrollados en el libro de la Sabiduría y que demuestran que este libro es uno de los legados más preciosos de la literatura griega religiosa en el ámbito helenístico.

1. La Sabiduría

En el libro de la Sabiduría las especulaciones sobre la Sabiduría alcanzan su grado más elevado. A ello han contribuido una larga tradición de escuela, un medio cultural muy apropiado y las cualidades especiales del autor. El tema de la Sabiduría es muy importante en el libro. La *Sofía* es, sin duda, protagonista de la segunda parte del libro (6,22-9,18), que lleva por título: *Encomio de la Sabiduría.* Su importancia indiscutible quedará patente en el presente apartado. Quizás haya sido ésta la razón por la que el libro ha tomado el nombre de *Sabiduría* de Salomón. En la I[a] parte, sin embargo, pasa casi desapercibida (1,4.6; 3,11); en la III[a] solamente aparece en el cap. 10 (vv.4.8.9.21 y el pronombre αὕτη en vv.1.5.6.10.13.15) y esporádicamente en el tratado sobre la idolatría (cf. 14,2.5) [1].

1.1. Sab y el ambiente helenístico alejandrino

Uno de los elementos más genuinos de la cultura antigua del Próximo Oriente y de la cuenca oriental mediterránea es la especulación sobre los

[1] D.Winston nos lo confirma: «La figura central que atraviesa el libro es Sophia o Señora Sabiduría, que aparece primeramente bajo muchos nombres (cap.1), después se va centrando gradualmente hasta que comienza a dominar el escenario completamente (6,12ss), pero después retrocede de nuevo al fondo y se sumerge imperceptiblemente con la divinidad, para emerger de repente una última vez con pleno poder bajo uno de sus títulos alternativos (18,15)» (*The Wisdom*, 34).

temas fundamentales de la vida, médula de la literatura sapiencial. La trayectoria viene de muy atrás y ha sido objeto de muchos estudios [2].

Hacia el final del siglo I a.C. y comienzos de la era cristiana, cuando vivía el autor de Sab, Alejandría de Egipto era un centro cultural de primer orden [3]. A ella afluían todas las corrientes. Se la puede considerar la heredera y depositaria legítima de la civilización varias veces milenaria del alto y del bajo Egipto, el de Tebas, el de Menfis y el de todo el Delta. En ella se daban cita Oriente y Occidente (Roma y Atenas): sus célebres Biblioteca y Museo eran todo un símbolo.

El autor de Sab, hombre culto y abierto a las dos corrientes dominantes: griega y semita, estaba en óptimas condiciones para disertar sobre la sabiduría y para aportar algo nuevo, fruto de la fusión de culturas tan distintas pero complementarias. La tradición sapiencial del antiguo Israel se descubre sin dificultad en Sab; las especulaciones sobre la Sabiduría se entroncan espontáneamente con los sapienciales anteriores, especialmente con Proverbios, con el Deutero-Isaías y con los Salmos. Pero también se daban de vez en cuando en la diáspora judíos de espíritu abierto a las corrientes de su tiempo, que sabían asimilar prudentemente; nuestro autor es un ejemplo magnífico de ello [4]. Egipto, además, ofrecía a los israelitas sabios un aliciente especial: dos de sus grandes antepasados, prototipos del sabio, se lo debían todo a Egipto: José, nacido en tierra de Israel, pero manifestado en Egipto, y Moisés, egipcio de nacimiento y de educación. Egipto era, pues, tierra propicia para que un auténtico sabio israelita produjera frutos también auténticos de sabiduría.

En el libro de la Sabiduría pugna al mismo tiempo el espíritu particularista del israelita y el universalista del helenista [5]. Por su carácter helenista y universalista el autor de Sab se puede considerar también heredero de la tradición internacional de los sabios del Oriente Antiguo. De esta manera la *hokmá* semítica se va a convertir en la *sofía* griega, pero elevada a un rango que hasta ahora no había sido más que insinuado con timidez, al menos en el ámbito israelita.

1.2. Personificación de la Sabiduría

Existe una gran confusión al hablar de la personificación de la Sabiduría, porque no todos interpretan de la misma manera los pasajes de la sagrada

[2] Cf. J.Vílchez, *Historia de la investigación*, 39-92.

[3] Cf. *APENDICE III.*

[4] Conocemos otros casos un poco posteriores al autor de Sab, como el de Filón y el de Flavio Josefo, que, sin dejar de ser judíos, se helenizaron. El autor de Sab, sin embargo, no fue tan lejos en la helenización.

[5] Para el primero cf. III.ª parte; para el segundo la Ia. parte, en gran medida la II.ª y muchas consideraciones del tratado sobre la idolatría. El autor de Sab no está libre del influjo de su medio. En su situación, como apunta D.Winston, «no es muy difícil entender por qué el autor de nuestro texto escoge la figura de la Sabiduría como el mediador de su mensaje a sus contemporáneos. Ella era el puente perfecto entre la tradición exclusiva nacionalista de Israel y la tradición filosófica universalista que tan fuertemente atraía a la juventud judía de la Alejandría romana» (*The Wisdom*, 37).

Escritura en que aparece la Sabiduría como si fuera una persona. «Los investigadores hablan a veces indiscriminadamente de personificación o de hipóstasis de la Sabiduría, confundiendo los términos, por lo que hacen un mal servicio a la interpretación de los textos. Hipóstasis, en terminología teológica, quiere decir persona; personificación no llega a tanto: es una figura literaria conocida y empleada universalmente» [6], por la que a la Sabiduría se le da tratamiento de persona sabiendo que no lo es [7]. El autor de Sab la alaba para que sea amada; pero está convencido de que «para que sea amada la Sabiduría, es necesario que sea personificada. Esta personificación de la Sabiduría ya se había hecho antes (Prov; Ben Sira), si bien nunca antes todo un libro había tenido como objeto a esta Sabiduría personificada» [8].

¿Cuál es, sin embargo, el contenido de la Sabiduría personificada? ¿Es una mera abstracción poética o hay que atribuirle una subsistencia propia, al menos como ser intermedio entre Dios y el resto de la creación?

La pura abstracción poética parece que es demasiado poco, pues no es un mero juego de la fantasía, cuyo contenido se queda en la imaginación del artista [9]. La subsistencia propia y distinta de Dios, aunque sea dependiente de él, va demasiado lejos. En este apartado habría que poner teóricamente a todos los que aplican a la Sabiduría la categoría de hipóstasis [10]. Debemos, pues, entender por personificación de la Sabiduría un término medio entre la pura fantasía poética y la hipóstasis. Realmente no es un concepto vacío de contenido, pero tampoco lo es unívoco, pues se puede referir a la sabiduría humana y a la divina. De todas formas «la personificación de la Sabiduría sirve para expresar la acción de Dios en el mundo, su presencia en el universo, en el hombre y en particular en los justos» [11]. Como afirmé en otro lugar: «El recurso a la personificación de la Sabiduría es la mejor salida que el judaísmo encontró para defender su ortodoxia... La fe monoteísta en Yahvé se adaptó al máximo a las concepciones paganas, pero sin renunciar a su monoteísmo» [12].

[6] J.Vílchez, *Historia de la investigación*, 76.

[7] Cf. L.Alonso Schökel, *Proverbios*, 33-35, en especial p.34: «Como la sensatez o cordura es cualidad humana, que el poeta personifica, así las cualidades divinas de saber y destreza creadoras se desprenden y se alzan personificadas en la fantasía del poeta».

[8] P.Beauchamp, *De libro*, 40.

[9] A esta primera hipótesis parece que se apunta A.M.Dubarle (*Les Sages*, 204) y P. van Imschoot (*Teología del A.T.*, 288s) según C.Larcher, *Études*, 398s; cf. M.Gilbert, DBS XI 108.

[10] «Hablan de la Sabiduría en el A.T. como una hipóstasis, al menos en algunos pasajes muy importantes, además de H.Ringgren, R.N.Whybray, H.H.Schmid y A.González» (J.Vílchez, *Historia de la investigación*, 76). D.Winston también afirma que «ella es indudablemente una'hipóstasis', como este término fue definido muy ampliamente por Oesterley y Box, es decir,'una cuasi-personificación de ciertos atributos propios de Dios, ocupando una posición intermedia entre personalidades y seres abstractos'» (*The Wisdom*, 34). Con razón es refutado por M.Gilbert (cf. DBS XI 108). Otros autores son aducidos por R.B.Y.Scott (cf. *The Study*, 42); cf. también C.Larcher, *Études*, 399-401. R.H.Pfeiffer opina que debe ser rechazada «la horrible palabra 'hipóstasis'» (*History*, 350).

[11] M.Gilbert, DBS XI 108.

[12] J.Vílchez, *Historia de la investigación*, 77. Allí mismo hacía notar: «G. von Rad no admite ni hipóstasis ni personificación de la Sabiduría; la razón que aduce de su incomprensibi-

En *el libro de la Sabiduría.* La personificación como método estilístico la utiliza con frecuencia el autor de Sab, por ejemplo, personifica a la creación y al universo en 5,17.20; 16,17.24; 19.6; a la palabra de Dios en 18,14-16. Pero donde la personificación llega a la cima es al hablar de la Sabiduría. Desde las primeras sentencias del libro, cuando por primera vez suena el nombre de sabiduría, aparece como persona: «La Sabiduría no entra... ni habita...» (1,4); «La Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres..., no deja impune al deslenguado...» (1,6). A partir de 6,12 la atención del autor se centra casi exclusivamente en la Sabiduría, único medio que tienen los gobernantes y gobernados para hacer lo que es justo y recto, y así ser ellos mismos justos. Prov 8 es fuente literaria de nuestro autor y, como en Prov, la Sabiduría está personificada.

Sab 8,2-8 canta a la Sabiduría como a una novia (cf. Eclo 14,20-25). 8,3 habla de la convivencia de la Sabiduría con Dios. La misma convivencia de vida se afirma en 8,9 entre la Sabiduría y el sabio, entendida como intimidad conyugal, como aparece más claramente en 8,16. Nuestro autor aplica a la Sabiduría las alabanzas que la tradición sapiencial ha dedicado indefectiblemente a la buena esposa, especialmente al ensalzar los bienes que supone encontrar una buena compañera en la vida (cf. Prov 31, 10-31; Eclo 26,1-4.13-18). Por esto se atreve a pedirla, «para que esté a mi lado y trabaje conmigo» (9,10). Como buena esposa la Sabiduría hará que su marido juzgue con justicia (9,12).

En el cap. 10, como representante y lugarteniente de Dios mismo, la Sabiduría protege y salva a los justos de todas las insidias de los impíos (cf. Gén 39,2-5.21-23, etc.). En la tradición antigua es Dios o su ángel el que conduce o libera a Israel de Egipto (cf. Ex 13-15; Is 63,11-14; Ez 20,10).

¿Quién o qué es esta Sabiduría? ¿Es divina o humana? En el libro de la Sabiduría se impone la discriminación de los pasajes: unos hablan de una *Sabiduría divina,* otros recogen el testimonio de la tradición y se refieren al orden de las criaturas, a la *Sabiduría humana.* Veamos unos y otros pasajes por separado.

1.3. Sabiduría humana

Esta es la Sabiduría de que hablan tradicionalmente los sabios y la que el hombre puede adquirir con esfuerzo y tesón, la sabiduría que se aprende [13]. Es también un don de Dios, como lo es la luz, el sol y todo lo bueno que el hombre hace o consigue; acerca de su inestimable valor trata Sab 7,8ss.

Como ya hemos recordado Sab 7 se inspira en 1 Re 3,9-14, donde a la petición de Salomón Dios responde concediéndole lo que ha pedido y mucho más. Aquí hace hablar a Salomón en la plenitud de su poder, de su gloria y

lidad no es convincente. C.Larcher, consciente de la dificultad del problema y de la impropiedad del lenguaje habitual, intenta nuevos derroteros y acuña una sentencia nueva: 'personificación doctrinal o reveladora'» (p.76s; cf. C.Larcher, *Études,* 409s).

[13] Cf. la παιδεία y los griegos en C.Larcher, *Études,* 359s.

de su sabiduría. Su palabra es metro y medida, norma y ley. Por eso sentencia: los mayores bienes y valores de la naturaleza y del hombre son nada en comparación con la Sabiduría. Ni las piedras preciosas, el oro, la plata se pueden comparar con la Sabiduría (cf. Job 28,15-19; Prov 3,14s; 8,10s.19; 16,16). El sabio la compara con los máximos bienes del hombre: *la salud, la belleza y sale ganando la Sabiduría.* En la naturaleza nada hay más hermoso que *la luz,* pero la Sabiduría la supera, ella «es más bella que el sol y que todas las constelaciones» (7,29). La Sabiduría creada es reflejo y reverbero de su fuente: Dios hizo la luz (Gén 1,3), por esto también «su resplandor no tiene ocaso» (7,10c).

El sabio aprecia los bienes de la tierra, sabe que son buenos y los compara con la Sabiduría. El sabio no desdeña conocimiento alguno (cf. 7,17ss). El conocimiento de la creación ennoblece al que es rey de la creación (cf. 9,2) y dispone de nuevos caminos para llegar al Creador (cf. 13,1.9). Pero prefiere la Sabiduría a todos los bienes y conocimientos, porque solamente ella hace que el hombre sea auténtico hombre: imagen de Dios, señor de la creación, respetuoso hermano de sus hermanos, justo y cabal. Dios es el único que puede conceder tal Sabiduría (cf. 8,21).

1.4. Sabiduría divina

No se trata de averiguar si la Sabiduría es o no un atributo divino; es evidente que sí, «pues él (Dios) posee sabiduría y poder» (Job 12,13) y la ha manifestado en su obra, la creación: «Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con sabiduría» (Sal 104,24); «El Señor cimentó la tierra con sabiduría y afirmó el cielo con inteligencia» (Prov 3,19). El mismo autor de Sab lo confiesa: «Todo lo creaste con tu palabra y formaste al hombre con sabiduría» (Sab 9, 1-2). El problema está en descubrir la naturaleza divina de esta Sabiduría [14].

Es muy importante hacer notar el avance abismal de Sab con relación a toda la tradición sapiencial anterior. Según nuestra opinión todos los pasajes de la Escritura, anteriores a Sab, donde aparece la Sabiduría personificada, no se refieren a la Sabiduría divina. Los pasajes más importantes son: Prov 8; Eclo 24, en los cuales se dice explícitamente que Dios ha creado a la Sabiduría. La primera vez que aparece la Sabiduría en nuestro libro se podría intercambiar con los términos Dios, Potencia, Espíritu (cf. 1,3-7). Esto nos hace suponer que la Sabiduría pertenece al ámbito de lo divino, que ella y Dios son inseparables. De todas formas esto no avala suficientemente el título divino dado a la Sabiduría, pues también en Prov 8,22-31 la Sabiduría no se separa de Dios y se puede llamar divina. El ser divino de la Sabiduría se prueba por otros lugares, especialmente por aquellos en los que la Sabiduría sustituye a Dios.

Sab 7,22-8,1 es el lugar por excelencia en el que el autor habla de la Sabiduría como habla de Dios. Así la llama «artífice del cosmos» (7,22),

[14] Cf. C.Larcher, *Études,* 376-414.

atributo propiamente divino. En ningún libro sapiencial anterior encontramos esta afirmación sobre la Sabiduría [15]; a lo más ella está presente cuando Dios crea el mundo (cf. Prov 8,22-31). La Escritura no conoce más que un Creador y Hacedor de todo (Gén 1,1), Dios único, cuyo nombre es Yahvé (cf. Dt 6,4; Is 45,5).

La Sabiduría no es una diosa junto a Yahvé, a pesar de que el autor diga en 9,4: «La Sabiduría que comparte tu trono». πάρεδρον es en el ámbito helenístico una palabra técnica que se aplica a las divinidades de segundo orden.

De la Sabiduría se vuelve a decir en 8,6 que es «artífice de los seres», de cuanto existe, como en 13,1 se afirma de Dios.

No podemos decir que el autor reconozca a la Sabiduría una personalidad independiente de Dios, pero sí, al menos, que concibe el atributo divino de la sabiduría personificado. La tesis se confirma con las consideraciones que el autor hace a partir de 7,22 [16].

La visión cósmica de Sab 8,1 ofrece al autor un motivo para terminar la sección central de la segunda parte del libro. La Sabiduría, que lo ha hecho todo, está presente en todo lugar y sabiamente dirige, gobierna la marcha del universo. Casi con las mismas palabras afirma de Dios en 15,1: «Pero tú, Dios nuestro... gobiernas el universo con misericordia». Por lo que no queda duda alguna de que la Sabiduría, para el autor, es de orden estrictamente divino.

2. *El Espíritu*

El tema del espíritu (πνεῦμα) es otro de los fundamentales en el libro de la Sabiduría. El autor, cuando habla del espíritu, ha sabido reconciliar dos corrientes tan dispares como la semítica, contenida en el A.T., y la griega, representada principalmente por las escuelas filosóficas; los orígenes de estas corrientes son antagónicos, pero Sab se convierte en el lugar de encuentro, donde el espíritu o πνεῦμα conserva su significación más o menos metamorfoseada.

2.1. *Acepciones del vocablo* πνεῦμα en Sab

Espíritu es un término rico en acepciones [17]. En Sab prácticamente las encontramos todas. La más original parece ser la de *soplo, viento suave* o simplemente *aire:* Sab 5,11c (el aire leve); 5,23a (un *viento* impetuoso, cf. comentario). Sigue la de *aliento, respiro, respiración,* signo de vida animal, aquí

[15] Cf. C.Larcher, *Études*, 410. P. van Imschoot escribe a este propósito: «Sólo el libro de la *Sabiduría* atribuye a la sabiduría una función verdaderamente activa en la creación; en Prov 8,22-31; Eclo 1,4; 24,3-6 ella asiste solamente a la acción creadora de Dios» (*Sagesse et esprit*, 38 nota 1); cf. J.M. Reese, *Hellenistic*, 41 nota 46.

[16] Véase el apartado siguiente sobre el Espíritu.

[17] Cf. H.Kleinknecht: ThWNT VI 333-357.

del hombre: Sab 2,3b (el *espíritu* se desvanecerá...); 5,3b (con la angustia de *espíritu);* 15,11c *(aliento vital);* 15,16b (un ser de *aliento prestado);* 16,14b (el *aliento* exhalado).

Como antropomorfismo se habla del espíritu de Dios: Sab 1,5a (el *espíritu* santo); 1,6a (un *espíritu* amigo de los hombres); 1,7a (el *espíritu* del Señor); 7,7b (el *espíritu* de sabiduría, cf. comentario); 7,22b (tiene un *espíritu* inteligente); 9,17b (tu santo *espíritu);* 12,1 (tu *soplo* incorruptible); en sentido figurado 11,20a (de un solo *soplo).*

Una acepción muy secundaria es la de *espíritus* o seres intermedios entre Dios y los hombres, en plural: Sab 7,20b (el poder de los *espíritus);* 7,23d (que penetra todos los *espíritus).*

De todas estas acepciones la que más nos interesa es la de Espíritu de Dios, en relación íntima con la Sabiduría, como peculiridad de Sab.

2.2. *Espíritu de Dios en Sabiduría*

No afirmamos que en Sab se hable por primera vez del Espíritu de Dios; la tradición bíblica y extrabíblica lo desmiente, como veremos en seguida, pero sí encontramos matices y orientaciones nuevos.

a. Antecedentes bíblicos

En este punto, como en todos los demás, Sab se enraíza en las tradiciones antiguas del pueblo judío. El A.T. trata con frecuencia del espíritu de Dios [18]. «El Espíritu de Dios no se revela en el A.T. como un persona, sino como una fuerza divina que transforma las personalidades humanas para hacerlas capaces de gestas excepcionales. Estas gestas tienen siempre como finalidad confirmar al pueblo en su vocación, hacerlo servidor y compañero del Dios santo» [19]. Los jefes carismáticos del pueblo de Israel están llenos del Espíritu del Señor: así Moisés (Núm 11,17.29), Josué (Dt 31,8.23; 34,9; Jos 1,9), los jueces (Jue 3,10; 6,34; 11,29), Saúl (1 Sam 11,6), David (1 Sam 16,13). De la misma manera el Espíritu del Señor está con los profetas (cf. Is 48,16; 61,1; Ez 2,2) [20].

A veces el espíritu de Yahvé aparece claramente como un atributo divino, en particular como su potencia (Is 31,3; Ag 2,5; Zac 4,6) o su ciencia, su sabiduría (Is 30,1; 40,13; Sal 139,7). Además, la analogía de la expresión 'el espíritu de Yahvé' con locuciones de formación semejante da la impresión de que el espíritu no es otro que Yahvé mismo, actuando en el hombre. Así 'la faz de Yahvé' significa a menudo Yahvé en persona (por ejemplo, Ex

[18] Los autores han estudiado el tema sistemáticamente, cf. C. Larcher, *Études*, 361 y bibliografía en nota 2, especialmente P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahvé dans l'A.T.*: RScPhTh 23 (1934) 553-587; W.Bieder, *Der Geist Gottes (im AT)*: ThWNT VI 363-366.

[19] J.Guillet, *Vocab de Théologie biblique* (X.Léon-Dufour), 314.

[20] Cf W.Bieder. ThWNT VI 363-366; R Koch, *Der Gottesgeist und der Messias:* Bib 27 (1946) 241-268.

33,14ss)... Todo esto prueba que los hebreos no atribuían al espíritu de Yahvé una existencia y una acción realmente distintas de las de Yahvé» [21].

Uno de los pasajes que mejor confirma lo dicho es Is 63,7-14: meditación histórica que recuerda las misericordias del Señor, los muchos beneficios a la casa de Israel. «El fue su salvador en el peligro: no fue un mensajero ni un enviado, él en persona los salvó, con su amor y su clemencia los rescató, los liberó y los llevó siempre en los tiempos antiguos» (Is 63,9). Tres veces aparece el espíritu del Señor (v. 10 y 11: «su santo espíritu»; v.14: «el espíritu del Señor»). En este lugar se ha inspirado con bastante probabilidad Sab 10,15-11,2 [22].

b. Antecedentes extrabíblicos

En un capítulo anterior tratamos del influjo del helenismo en Sab y, en concreto, del influjo del estoicismo. En efecto, esta corriente filosófica es un antecedente claro para nuestro autor en sus especulaciones sobre el Espíritu del Señor. El concepto πνεῦμα era pieza clave en el sistema estoico, «donde la palabra designa el principio divino universal que anima y penetra el universo entero, lo contiene y lo unifica» [23]. Entre los muchos pasajes de Sab en los que es manifiesto el influjo del estoicismo sobresalen dos, que hablan inconfundiblemente del πνεῦμα del Señor en sí, presente en todo el universo: «Porque el espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (1,7) y «Porque está en todas las cosas tu soplo incorruptible» (12,1). El vocabulario lo delata.

No nos cansaremos de decir lo que también repite C. Larcher: «Tomando en su conjunto este sistema de pensamiento (el estoicismo) –esta sabiduría– parece haber ayudado a nuestro autor a unir datos bíblicos sobre la sabiduría y el πνεῦμα y a relacionar más estrechamente sus actividades respectivas» [24], objeto del apartado siguiente.

2.3. Espíritu y Sabiduría

Las nociones de espíritu y sabiduría originariamente no tienen nada que ver la una con la otra: *espíritu* pertenece al ámbito de la naturaleza –viento, aire, brisa– y pronto pasa a significar el principio vital en los animales y así en el hombre; *sabiduría* se considera desde el principio como una cualidad humana: la habilidad o pericia, que extiende su influjo a toda la vida del hombre. El proceso es similar en todas las culturas, en concreto, en la semítica y en la griega [25]. En un estadio ulterior tanto el espíritu como la

[21] P. van Imschoot, *L'action de l'esprit*, 586.
[22] Cf. P van Imschoot, *Sagesse et esprit*, 43.
[23] C Larcher, *Études*, 361, a este respecto habría que citar el libro entero de G.Verbeke, *L'Évolution*.
[24] *Études*, 367
[25] Cf C Larcher, *Études*, 329.

sabiduría se aplican también a Dios, aunque los aspectos son diferentes: el espíritu se asocia a la actividad de Dios en cuanto a su poder en todos los órdenes y a la eficacia en la ejecución; la sabiduría al ámbito del entendimiento en la planificación y alta dirección del gobierno del mundo y del hombre. En Israel el proceso de acercamiento entre espíritu y sabiduría se manifiesta ya en los profetas (cf. Is 11,2), se acelera en los sapienciales (cf. Eclo, 1,1-10 con Sal 104, 27-30) y se consuma en el libro de la Sabiduría. En la epóca postexílica, cuando los sabios sustituyen a los profetas en la dirección del pueblo, «se descubre el mismo proceso de asimilación progresiva de la sabiduría divina con el espíritu de Dios, como poder por el cual Dios creó, conserva y gobierna el mundo y los hombres, como protectora de Israel y como educadora religiosa y moral (Prov 1-9; Eclo; Sab). Pero sólo el libro alejandrino de la Sabiduría lleva esta asimilación hasta la identificación de la σοφία con el πνεῦμα, y hace de la sabiduría, como del espíritu, el principio interno de la vida física y de la vida moral» [26].

«¿Quién ha conocido tu designio, si tú no le has dado sabiduría y le has enviado tu santo espíritu desde el cielo?» (Sab 9,17), dice el seudo-Salomón ya al final de su oración; la sabiduría y el santo espíritu del Señor son sinónimos, principios de vida moral y religiosa, pero de un orden divino; el mismo en que se mueve la sabiduría que «entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios y profetas» (Sab 7,27cd).

Intercambiables son también sabiduría y espíritu en Sab 1,4-6, donde una y otro son también principios intrínsecos de la vida de los justos. Como afirma P. van Imschoot: «Habiéndose identificado prácticamente con el espíritu santo educador (1,4.5; cf. 1,6; 9,17; 7,22-24), penetrando por su poder bienhechor todos los seres, comprendidos los espíritus (7, 23-24), la sabiduría divina comunica las virtudes a las almas santas (7,27), no sólo enseñándoselas (8,7c.d; 9,18b; ,25), sino también produciéndolas» [27].

Pero donde más se singulariza el libro de la Sabiduría es en la equiparación del espíritu y de la sabiduría en la acción cósmica, por lo que se confirma una vez más su naturaleza divina: del espíritu del Señor afirma que «llena la tierra y da consistencia al universo» (1,7), de la sabiduría que «alcanza con vigor extemo a extremo y gobierna el universo con acierto» (8,1). El clásico lugar de Sab 7,22ss no es más que una explicación de la acción cósmica del espíritu divino de la sabiduría, ya esbozado en Sab 1,4-7 y que se identifica realmente con la acción permanentemente creadora y sustentadora de Dios, que se manifiesta también en el alma de los justos y en la protección de su pueblo, símbolo de la providencia universal [28].

Conclusión

Espíritu –πνεῦμα– ha experimentado un proceso evolutivo en su significación dentro y fuera de Israel. En este proceso la corriente filosófica del

[26] P. van Imschoot, *Sagesse et esprit,* 46; cf. C. Larcher, *Études,* 363s.
[27] *Sagesse et esprit,* 45, cf. G Verbeke, *L'Évolution,* 534, a propósito de la función semejante del πνεῦμα σοφίας en Sab y Filón.
[28] Cf. G Verbeke, *L'Évolution,* 232

estoicismo ha jugado un papel muy importante. El autor de Sab ha sabido asimilar bien el influjo estoico e introducirlo en el vigoroso proceso interno que ha tenido lugar, especialmente en el mundo sapiencial. De todas maneras Sab no significa el final de un proceso cerrado, sino un hito muy importante, que, con el paso del tiempo, también será rebasado en el judaísmo mismo y dentro del cristianismo, como puede comprobarse en los progresos que se harán a propósito de la naturaleza del espíritu y de los temas relacionados con la antropología y escatología.

3. El destino inmortal del hombre

El enunciado del tema es paradógico para los contemporáneos de Sab y para los nuestros. Creo que no exageramos, sin embargo, si decimos que el presente tema es el de mayor trascendencia para el hombre en Sab. Es evidente que no hay nada más importante para el hombre que su propia vida. Pero, si la vida humana en sí es un enigma, ella misma se ha convertido en el mayor problema que el hombre tiene que solucionar. Por esto cualquier atisbo de solución a este problema debe aceptarse como una bendición. Sab, en este aspecto, merece nuestro mayor reconocimiento, pues nos ofrece una clave de interpretación del enigma humano, una respuesta a la pregunta sobre el destino definitivo del hombre. La solución que ofrece Sab sigue siendo válida en lo fundamental para las ideologías que admiten la trascendencia del hombre y para las religiones más exigentes, aun para el cristianismo que la ha asumido en una respuesta más totalizante.

3.1. Mortalidad del hombre

El presupuesto indiscutible del que parte el autor de Sab es el de la condición mortal de todo hombre. La experiencia de la muerte es universal; testimonio de ello son los mismos libros sapienciales: «El hombre no es como Dios, pues ningún hijo de Adán es inmortal» (Eclo 17,30). El recuerdo de esta condición nuestra suscita sentimientos contradictorios: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el que vive tranquilo...!»; «¡Oh muerte, qué dulce es tu sentencia para el hombre derrotado y sin fuerzas!» (Eclo 41,1-2).

El tema de la muerte es omnipresente en todas las culturas antiguas y modernas, sin que se pueda esquivar, aunque se haya intentado de muy diversas maneras. La sombra de la muerte cubre la vida y por eso aflora en tantas ocasiones una tristeza que atenaza y esclaviza a culturas, sociedades e individuos (cf. Hebr 2, 14-15). Pero la actitud racional ante este hecho incuestionable puede ser negativa o positiva, según sea la visión global que se tenga de la vida. Como veremos, el libro de la Sabiduría nos va a presentar las dos actitudes fundamentales, enfrentadas dramática y trágicamente.

Sab 2, 1-5 es un testimonio circunstancial, pero refleja el modo de pensar de muchos en cualquier época, también en la nuestra. Aunque algunos de nuestros contemporáneos han radicalizado aún más la interpretación mate-

rialista nihilista de la existencia humana y de la vida en su totalidad [29]. Sab 2,1-5 expone una concepción netamente materialista de la vida, que niega toda especie de supervivencia personal más allá de la muerte y cualquier intervención de Dios en la vida del hombre. La muerte adquiere protagonismo en la vida como horizonte absoluto y único. La argumentación procede de diferentes escuelas y corrientes filosóficas sin filiación definida. Todo proceso en la naturaleza, que está ahí sin preguntarse cómo ha podido surgir, es fortuito: el azar lo rige todo. Esto nos recuerda a Demócrito: «Todo lo que existe en el universo es fruto del azar y de la necesidad» [30]. El hombre no es una excepción; también él es fruto de la improvisación y del juego de los átomos. Fundamentalmente no se diferencia de los demás vivientes que nacen y mueren sin dejar huella, como el rastro de una nube (cf. Job 7,9), como el paso de una sombra (cf. Job 8,9; 14,2).

Características de esta visión de la vida pueden ser resignación tranquila ante lo inevitable, alegría desenfrenada, pero también tristeza y pesimismo por la brevedad de la vida y por lo irremediable de la muerte, desaparición absoluta del ámbito de la existencia. Las consecuencias que se derivan de esta forma de pensar son trascendentales, pues condicionan fatalmente el género de vida individual y social en la comunidad humana. El gran interrogante de antes, de ahora y de siempre que el hombre se hace, o, al menos, debería hacerse, versa sobre el sentido de su breve vida, de su existencia abocada irremediablemente a la muerte.

3.2. Interrogantes ante la muerte

¿Tiene la muerte la última palabra? ¿Qué sentido tiene entonces la vida que acaba en muerte y aniquilación? ¿Se puede siquiera hablar de justicia en la vida? Estas y semejantes preguntas se hacen espontáneamente creyentes e increyentes ante el enigma de la vida que acaba en muerte. En la misma sagrada Escritura las encontramos y aún con mayor virulencia. Son las preguntas sobre la retribución.

El tema de la retribución se había planteado ya desde antiguo en Israel, pero no siempre la perspectiva había sido la misma. El interés comunitario y colectivo preocupó más al principio y se subrayó sobremanera el aspecto negativo y punitivo: por culpa de uno pagaban muchos (cf. Jos 7; 2 Sam 21,1-14; 24 comparado con 1 Crón 21). Aunque menos frecuentemente también se tuvo en cuenta el aspecto positivo: el perdón de muchos por la inocencia de unos pocos (cf. Ex 20,5s; Gén 18,24-32).

En cuanto a la retribución individual pronto estuvo incluida en los códigos legales (cf. Ex 21,12ss), formulada como principio en Dt 24,16 y aplicada en 2 Re 14,5s. Como doctrina general que expresa el modo de actuar de Dios cf. Ez 18 y 33,1-20. Esta doctrina agudizó el problema de la fe en Dios justo, pues claramente se veía que en muchos casos el malvado prosperaba y el justo lo pasaba muy mal.

[29] Cf. J. Monod, *El azar y la necesidad* (Barcelona 1973).
[30] Citado por J. Monod como lema de su libro *El azar y la necesidad.*

El horizonte de la esperanza individual no traspasaba los límites que impone la muerte, el problema de la justa retribución no queda en modo alguno solucionado. En el caso de los inocentes que sufren este problema se agrava aún más. Es el drama que presenta el libro de Job. El autor (de Job), al parecer, lo vive en su propia carne o está muy cerca de él. Se identifica con su héroe que es la voz de su conciencia y se enfrenta con el modo de pensar normal y corriente de su entorno, defendido a grandes rasgos por sus amigos. El justo no puede sufrir hasta el extremo: «¿Recuerdas un inocente que haya perecido? ¿dónde se ha visto un justo exterminado?» (Job 4,7). Si Job sufre y padece, la causa son sus pecados (cf. Job 22,5-11), pues «Dios no rechaza al hombre justo» (8,20). Job ni puede ni debe declararse justo: «¿Cómo puede el hombre ser puro o inocente el salido de mujer? Ni aún a sus ángeles los encuentra fieles ni el cielo es puro a sus ojos; ¡cuánto menos el hombre, detestable y corrompido, que se bebe como agua la iniquidad!» (Job 15,14-16; cf. 4,17-19; 25,4-6). Job debe, pues, pedir perdón a Dios, «porque él humilla a los arrogantes, pero salva a los que se humillan» (22,29). Los amigos de Job no reconocen otro camino para la rehabilitación (cf. 5,8.27; 8,5-7; 11,13-19; 22,21-23).

Job, sin embargo, protesta: «Sé que soy inocente» (13,18). Puede hasta someterse a un minucioso examen: «Ya que él conoce mi conducta que me examine, y saldré como el oro» (23,10). «¿Cuántos son mis pecados y mis culpas?, demuéstrame mis delitos y pecados» (13,23). Aunque todos los que se dicen sus amigos le acusan, él se reafirma inocente: «Hasta el último aliento mantendré mi honradez, me aferraré a mi inocencia sin ceder: la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27,5-7). La tragedia se desarrolla implacable. Dios persigue a un inocente: «¿Por qué me has tomado como blanco?» (7,20), pregunta Job. «Te pido auxilio, y no me haces caso; espero en ti, y me clavas la mirada. Te has vuelto mi verdugo y me atacas con tu brazo musculoso» (30,20s). Las acusaciones contra Dios bordean la blasfemia (cf. 9,15-24; 16,7-14; 19,6). No rehúye, sin embargo, el presentarse ante el tribunal de Dios, cargado como está de razones que le harían ganar la causa frente a Dios mismo (cf. 23,2ss). Dios no responde, sigue oculto: «Me dirijo al levante, y no está allí; al poniente, y no lo distingo; lo busco al norte, y no lo veo; me vuelvo al mediodía, y no lo encuentro» (23,8s). Noche completa, tinieblas alrededor de este hombre atormentado, el autor del poema. Las respuestas y reflexiones de los tres amigos no le sirven para nada. ¿Puede venir la solución o, al menos, alguna luz por otro camino? El autor la ve en el misterio de Dios que habla desde la tormenta (Job 38,1).

Al problema acuciante de Job el autor no le da una respuesta directa, éste queda sin resolver; pero el horizonte se ensancha; lo personal queda absorbido en lo universal y cósmico, ya que el misterio no se reduce a una persona, sino que está presente en todas partes.

Con otro talante, aunque no con menos fuerza, alza su voz otro crítico de la doctrina tradicionalmente enseñada en Israel: es el Eclesiastés o Qohélet. Es un gran observador de cuanto pasa «bajo el sol», a su alrededor, pero no es ni profeta ni moralista. Por esto, al tocar el tema de las injusticias

hirientes, no se altera el ritmo de sus palabras: simplemente constata hechos. Ha visto «en la sede del derecho, el delito; en el tribunal de la justicia, la iniquidad» (3,16). También observó «todas las opresiones que se cometen bajo el sol: vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase del poder de los opresores» (4,1). De todo ha visto en su vida sin sentido: «gente honrada que fracasa por su honradez; gente malvada que prospera por su maldad» (7,15). Curado de espanto llega a decir: «Si ves en una provincia oprimido al pobre, conculcados el derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación» (5,7). El desengaño, sin duda, le ha llevado a hacer tal afirmación, no la indiferencia. Los discípulos y lectores deben reflexionar y sacar las consecuencias.

Si no existe una vida más allá de la muerte, según opina Qohélet (cf. 3,18-21; 12,5-7), no se puede apelar a ella para solucionar el problema de la retribución, como se hará en el libro de la Sabiduría. Qohélet es coherente y radical también en este capítulo: tampoco existe retribución en la vida antes de la muerte. Esta es una de las más graves conclusiones a que llega Qohélet en sus reflexiones, y además la expresa con tal claridad que no hay lugar para la duda.

Qohélet sabe perfectamente que se enfrenta a la doctrina de la tradición sapiencial: «Ya sé yo eso: 'le irá bien al que tema a Dios, porque le teme', y aquello: 'no le irá bien al malvado, el que no teme a Dios será como sombra, no prosperará'. Pero en la tierra sucede otra vanidad: hay honrados a los que les toca la suerte de los malvados, mientras que a los malvados les toca la suerte de los honrados» (Ecl 8, 12-14). Esta es una realidad que él mismo ha constatado: «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad» (7,15). La conclusión no se hace esperar. Qohélet afirma al mismo tiempo su fe en Dios y la no discriminación entre el injusto y el justo: «He reflexionado sobre todo esto y he llegado a esta conclusión: aunque los justos y los sabios con sus obras están en manos de Dios, el hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia. Todo lo que tiene el hombre delante es vanidad, porque una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al justo y al pecador, al que jura y al que tiene reparos en jurar. Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol: que una misma suerte toca a todos» (9,1-3); cf. también 2,14-16; 3,18-21.

Tanto Job como el Eclesiastés se han convertido en portavoces de todos aquellos que no ven absolutamente nada tras el negro horizonte de la muerte. Pero no es verdad que la muerte tenga la última palabra. El libro de la Sabiduría nos lo va a enseñar.

3.3. Designios de Dios sobre el hombre

«Dios creó al hombre para la inmortalidad» (Sab 2,23a) es el grito jubiloso de Sab, con el que se van a disipar dudas, temores, vacilaciones de siglos en Israel. Inmortalidad en Sab implica vida sin fin, vida feliz, vida junto a Dios. Los interrogantes del párrafo anterior tienen aquí su respuesta en opinión de Sab. ¿Cómo llegó a formular el seudo-Salomón esta doctrina

que «para él es una evidencia?» [31]. No se puede negar que mucho antes que en Israel ya se hablaba de una vida del alma después de la muerte tanto en Egipto como en Grecia, aunque no siempre con claridad y precisión [32]. Pero también dentro de Israel algo se movía desde que Job y Qohélet pusieron en duda los fundamentos de una retribución solamente intrahistórica.

El proceso se aceleró rápidamente por causa de la persecución político-religiosa que sufrieron los judíos palestinenses por parte de Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.) y que dio lugar a la sublevación y posterior guerra de los Macabeos. El proceso doctrinal se realiza en el seno de la comunidad judía palestinense y desemboca en la doctrina de la resurrección de los muertos (cf. Dan 12,2; 2 Mac 7). É. Osty resume así este proceso: «¿Cómo admitir, por lo demás, que la muerte pusiera término para siempre a las atenciones de Dios con sus fieles y los separase definitivamente de Él, que hacía aquí abajo sus delicias? De hecho, en varias ocasiones, el Salmista expresaba la esperanza, y quizás la seguridad, de no conocer jamás la separación de su Dios (Sal 16,9-11; 17,13-15; 49,16; 73,23s). Al mismo tiempo la creencia en la resurrección de los cuerpos 'para la vida eterna' no había cesado de afirmarse (Is 26,19; 2 Mac 7,9.11.14.23.29.36; 12,43s; 14,46; Dan 12,2) y los escritos apócrifos contemporáneos a la Sabiduría nos enseñan que en esta época estaba muy extendida en el mundo judío» [33]. Los judíos de la diáspora, especialmente los de Egipto, más abiertos a los influjos helenísticos, expresan sus creencias en una vida futura con las categorías ya usuales en su medio: las de la inmortalidad del alma.

Se discute mucho entre los comentaristas hasta qué punto la doctrina expresada en Sab sobre la inmortalidad depende de las filosofías griegas y de los movimientos religiosos. Se repiten las tendencias ya analizadas en el cap. sobre *Sabiduría y helenismo,* ya que se trata de un caso concreto. En general es válido el juicio de É. Osty: «Por su fe intrépida en la justicia divina lo más selecto de Israel... se encaminaba a la creencia en la inmortalidad. Este movimiento no debía nada a las religiones de los misterios ni a las representaciones egipcias del más allá. Había nacido y crecido en Israel y lentamente se dirigía a su fin. Para conseguirlo le faltaba franquear la distancia que separa el ardor del deseo de la certeza de la fe. En este momento interviene la filosofía de Platón» [34].

Pero la enseñanza del seudo-Salomón no es un calco de Platón ni de ninguna corriente helenista. Su singularidad la descubrimos al analizar los dos términos fundamentales en esta materia: ἀφθαρσία y ἀθανασία y la doctrina que con ellos desea comunicar.

– ἀφθαρσία es de pura cepa griega. En Sab aparece por primera vez en

[31] É. Osty, *Le livre de la Sagesse,* 16.
[32] Cf. C. Larcher, *Études,* 237-261.
[33] *Le livre,* 25.
[34] *Le livre,* 25s. M. Delcor opina de la misma manera: «La doctrina de la inmortalidad, como la de la resurrección del cuerpo, se inscribía normalmente al término de lo que se puede llamar el empuje de la especulación judía. Un movimiento poderoso y continuo arrastraba al alma judía hacia la creencia en la inmortalidad» (*L'immortalité de l'âme,* 615).

el verso citado: «Dios creó al hombre para la ἀφθαρσία» (2,23a; otras dos veces en 6,18c.19: «La custodia de las leyes es garantía de ἀφθαρσία», «La ἀφθαρσία acerca a Dios» [35].

El significado propio es el de incorrupción, en la práctica sinónimo de inmortalidad (ἀθανασία) [36]. Según la mentalidad griega todo ser corporal es corruptible y mortal; los dioses, sin embargo, son inmortales. ¿Cómo explicar esta no mortalidad de los dioses? Nos interesa recordar la explicación de Epicuro, ya que Sab 2,1-5 refuta sus enseñanzas sobre el hombre. Curiosamente para los epicúreos los dioses también son corporales, sin embargo son inmortales «porque frente al hombre poseen la cualidad de la 'incorrupción', que consiste en la habilidad de recibir una existencia sin fin» [37]. El autor de Sab no ha tenido dificultad en tomar prestado de los epicúreos un término cargado de sentido teológico, pero lo aplica no a seres divinos, en los que no cree fuera del único Dios, sino al hombre, a todo hombre, para expresar el destino definitivo que Dios ha querido otorgarle libérrima y amorosamente. El hombre es corruptible y mortal según su naturaleza, pero Dios todopoderoso quiere que participe de su vida interminable, haciéndolo «imagen de su propio ser» (Sab 2,23b; cf. 2 Pe 1,4). Para esto el hombre debe cooperar como ser libre y responsable, guardando sus leyes (cf. Sab 6,18s). El autor puede recordar pasajes como el del Dt 30,15s: «Mira; hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal. Si obedeces los mandatos del Señor, tu Dios que yo te promulgo hoy, amando al Señor, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás». El horizonte del seudo-Salomón, sin embargo, no es ya una vida larga y próspera en la tierra prometida, sino una vida sin fin junto a Dios más allá de la misma muerte, como lo va a explicar por medio del otro término: ἀθανασία.

– ἀθανασία: inmortalidad. El término en sí ya tiene un valor muy singular en Sab, puesto que es la primera vez que se utiliza en la sagrada Escritura [38]. En Sab aparece cinco veces, a saber, en 3,4b; 4,1b; 8,13a.17c y 15,3b; el adjetivo ἀθάνατος: inmortal, una sola vez, aplicado a la justicia, en 1,15 [39].

Dos son las acepciones de ἀθανασία en Sab: la primera es la de *fama imperecedera,* recuerdo o memoria entre los vivos aun después de la muerte. Así con toda seguridad en Sab 4,1b y 8,13a [40]. La segunda acepción es la de pervivencia individual y personal después de la muerte física o biológica, cf. 3,4b y 15,3b. Dudamos de si 8,17c: «la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría», se refiere sólo a la fama imperecedera o si alcanza el sentido trascendente de pervivencia personal. En cuanto al adjetivo ἀθάνα-

[35] En la LXX solamente aquí; cf. también en 4 Mac 9,22 y 17,12. El adjetivo ἄφθαρτος lo emplea únicamente Sab en 12,1 (se dice del espíritu divino) y en 18,4c (de la luz de la Ley).

[36] Cf. G. Scarpat, *Ancora,* 172.

[37] J. M. Reese, *Hellenistic,* 65.

[38] Cf. G. Scarpat, *Ancora,* (1967), 172; *Una speranza,* 491.

[39] También aparece el sustantivo en 4 Mac 14,5 y 16,13, y el adjetivo en Eclo 17,30; 51,9; 4 Mac 7,3; 14,6 y 18,23.

[40] En Sab 8,13a lo confirma el paralelismo con 8,13b: *un recuerdo imperecedero.* Cf. además G. Scarpat, *Una speranza,* 493.

τος no parece que ofrezca dificultad especial por el contexto, ya que se opone claramente al imperio de la muerte (cf. 1,13-14).

ἀθανασία como ἀφθαρσία pertenecen al vocabulario técnico de la filosofía griega; de ellos se vale el autor de Sab para expresar su nueva enseñanza sobre el destino definitivo del hombre más allá de la muerte [41]. El autor no rompe bruscamente con la tradición; se limita a llevar hasta sus últimas consecuencias unas premisas que están ahí: el poder y la misericordia de Dios, que ha hecho grandes promesas para el futuro de su pueblo y de los que se mantienen fieles a su ley.

Se suele repetir que Sab es tributaria de Platón en lo que concierne a la *inmortalidad del alma*. Conviene precisar algunos extremos y ser muy cautos en la cuestión. En primer lugar, Sab nunca habla explícitamente de la inmortalidad del alma y menos en pleno sentido griego, como se suele entender: inmortalidad *natural* del alma [42]. En segundo lugar, es bueno recordar que los griegos que admitieron la existencia del alma no lo hicieron en principio por razonamientos probatorios, sino por fe. «La idea de un alma inmortal por naturaleza que goza de una vida distinta de la del cuerpo, ha sido aceptada en principio por los griegos como una creencia, como la respuesta a la aspiración más profunda del corazón del hombre. Y sus enseñanzas sobre el alma no han perdido jamás el contacto con los aspectos míticos o irracionales de esta creencia» [43]. Cuando Platón *filosofa* sobre el alma humana y sus propiedades, jamás se olvida de que trata de justificar creencias antiguas y siempre dentro del halo de los mitos filosóficos, tan queridos por él [44].

Las enseñanzas de Platón, mil veces repetidas por sus discípulos y transformadas por las escuelas que de él nacieron, siempre llevaron su marca de origen en los aspectos subrayados, y de ellos se sirve, sin duda, el seudo-Salomón [45]. A pesar de ello aparece con claridad de medio día que los puntos de vista son muy diferentes al tratar de la inmortalidad en Sab y en los escritos filosóficos de los griegos. Como formulación exacta de lo que queremos decir, valgan las palabras de M. Delcor: «La inmortalidad, tal como la presenta el Seudo-Salomón, es un puro don de Dios y... ninguna especulación filosófica la fundamenta. No se da solamente a una élite de pensadores o de sabios; ella será patrimonio de todos aquellos que han llevado una vida virtuosa. En una palabra, ella es religiosa y bíblica» [46]. En

[41] Cf. É Osty, *Le livre*, 24s.

[42] Cf. U. Offerhaus, *Komposition*, 357 nota 55; J. M. Reese, *Hellenistic*, 64.

[43] C. Larcher, *Études*, 237.

[44] Cf. C. Larcher, *Études*, 230-244, que recorre los principales lugares de sus diálogos famosos.

[45] Cf. É.Osty, *Le livre*, 26; M.Delcor, *L'immortalité de l'âme*, 615.

[46] *L'immoratalité de l'âme*, 615. C.Larcher afirma: «El alma no es inmortal por naturaleza, sino que ella queda abierta, por naturaleza, a la inmortalidad» (*Études*, 284 nota 1), y J.M.Reese repite esta doctrina comúnmente admitida: «Inmortalidad para el hombre no es una cualidad de su naturaleza como tal, sino de una condición particular ya la reciba como un don (3,5.9; 4,10-15) o como una recompensa (2,22; 3,13-15). En los dos casos su origen es Dios que la otorga solamente al justo y al sabio» (*Hellenistic*, 64).

este sentido el autor de Sab se acerca más al estoicismo que a la doctrina platónica [47].

De todas formas ha sabido expresar con nuevas palabras el íntimo y hondo sentido del alma judía, que vive entrocada con su rico pasado. Así puede decir U. Offerhaus: «Los conceptos ἀθανασία (3,4b; cf. 1,15) y ἀφθαρσία (2,23a; 6,18c.19) son de origen griego y no se pueden traducir al hebreo...; sin embargo, su empleo en SabSal corresponde perfectamente al pensamiento hebreo y es completamente negativo por la α privativa, es decir, como oposición segura de θάνατος, ἀπώλεια, ὄλεθρος» [48]

El cómo y cuándo de esta inmortalidad trascendente de los justos es objeto de discusión entre los intérpretes, como se verá a lo largo del comentario. Ciertamente no se trata ya de «la pálida sobrevivencia del seol, donde las almas, lejos de Dios, llevan la más triste de las existencias (Sal 6,6; 30,10; 39,14; 88,6.11-13; 115,17; Job 3,17-19; Is 38,18; 14,9-15)» [49], sino de un estado de plenitud y de felicidad de los justos junto a Dios y como regalo suyo, y ciertamente relacionado con el modo de vivir la vida temporal. ¿Quién será el sujeto de esta vida feliz? Con A.A.Di Lella podemos adelantar que «excepto en 3,1, donde se habla de las almas, el seudo-Salomón describe el estado feliz de que gozarán *personas justas* (3,2-9;...). Parece, por tanto, que la santa inmortalidad es un don concedido primariamente a la persona» [50]. En cuanto al cuándo, lo más probable es que sea inmediatamente después de la muerte [51].

3.4. *¿Inmortalidad o resurrección?*

A primera vista la interrogación parece superflua, ya que Sab habla explícitamente de inmortalidad, de inmortal, jamás de resurrección. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla y hay autores que defienden que en Sab se trata, al menos implícitamente, de la resurrección de los justos. Así, por ejemplo, P.Heinisch, F.Focke, R.Schütz, P.Beauchamp, A.A.Di Lella [52] Otros lo niegan, como R.H. Pfeiffer, C.Larcher, M.Gilbert [53]. P.Grelot defiende una posición intermedia: el autor de Sab sostiene, como algunos apocalipsis judíos, sólo la resurrección de las almas [54].

En este intrincado problema podemos guardar una prudente reserva y mantener que el autor no enseña, ni siquiera implícitamente, la resurrección

[47] Como opina J.M.Reese: «El sabio muestra un parentesco más cercano a la doctrina estoica, pues la felicidad del hombre viene de la común ciudadanía con los dioses en el universo» (*Hellenistic*, 65); cf. A.J.Festugière, *La Révélation*, II 270- 277; III 139s.

[48] *Komposition*, 356 nota 46.

[49] É. Osty, *Le livre*, 25.

[50] *Conservative*, 153.

[51] Cf. R. H.Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre*, 108s; A.A.Di Lella, *Conservative*, 153.

[52] Cf. P.Heinisch, *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit:* ThGl 2 (1910) 89-106; F.Focke, *Die Entstehung*, 33-35; R.Schütz, *Les idées*, 187-195; P.Beauchamp, *Le salut corporel;* A.A.Di Lella, *Conservative*, 153s.

[53] Cf. R.H.Pfeiffer, *History*, 339; C.Larcher, *Études*, 326s; M. Gilbert, DBS XI 96. 107.

[54] Cf. *L'eschatologie de la Sagesse*, 174-176.

de los muertos, pero deja lugar «a la posibilidad de una resurrección, mas sin pronunciarse sobre la naturaleza o el momento preciso de ésta» [55].

En el aire flota la idea del juicio de Dios ¿inmediatamente después de la muerte, según opinaban generalmente egipcios y griegos, o sólo al final de los tiempos, conforme a la corriente de los apocalipsis judíos? [56]. Del tema trataremos al comentar Sab 5.

Conclusión

Al final de nuestro recorrido tenemos que admitir que la aportación de Sab en el ámbito de la escatología es de una importancia incalculable. La separación definitiva que establece entre justos e impíos en el más allá frente a la doctrina tradicional del seol, común lugar de todos los que mueren, es consecuencia lógica de la afirmación de que Dios es justo y de que la vida temporal hay que tomársela en serio. No es verdad que la muerte sea la igualadora de todos, porque Dios ha dado al hombre que vive en este mundo un destino inmortal, que traspasa el plazo limitado de sus días. La vida humana, con esto, adquiere una dimensión de eternidad: el hombre es responsable de sus actos libres, tiene que dar cuenta o responder ante Dios, juez justo, imparcial e insobornable de la actitud que ha tomado en la vida *ante sus semejantes*.

Por las comparaciones y metáforas que Sab emplea para hablar de la vida presente aparece una interpretación de la vida bastante pesimista. Hay que advertir, sin embargo, que casi todas las imágenes están en boca de los que juzgan la vida con criterios materialistas y nihilistas. ¿Por qué el autor de Sab subraya esta visión tan pesimista de la vida? Sin duda, en parte, por influjos ambientales, quizás de tipo platonizante, que valoraban más lo espiritual que lo material de la vida presente. En el fondo parece que no se estima debidamente la materia, el cuerpo, la vida presente, con ciertos atisbos de dualismo (cf. 8,19s; 9,14s). De aquí se podría deducir que la vida del hombre en el eón presente es mero pórtico, tránsito para la vida verdadera más allá de la muerte. El autor carga las tintas para realzar la realidad del más allá; pero no se puede concluir sin más que excluya todo valor a la vida presente; en concreto aprecia la vida virtuosa (cf. cap.4). Sin embargo, es un claro ejemplo del peligro que conlleva no estimar en todo lo que vale la vida presente, que es don de Dios, por exaltar el valor de la vida futura, como si fueran opuestas las dos dimensiones -la presente y la futura- de la única existencia humana.

4. El binomio justicia - injusticia

El binomio justicia - injusticia constituye un tema capital en Sab, que puede servirnos como clave de interpretación de todo el libro, sin que por esto lo convirtamos en un tratado o ensayo de teología política [57].

[55] C.Larcher, *Études*, 327.
[56] Cf. P.Grelot, *L'eschatologie*, 167.
[57] Resumimos en este párrafo nuestro artículo de Cuadernos bíblicos 7 (1981) 1-16; puede

4.1. *Afinidad de Sab con la tradición profética en Israel*

«Amad la justicia, los que regís la tierra», ha puesto el autor como frontispicio de su libro. Por la lectura de la Escritura sabemos que Dios ha estado y está siempre al lado de la justicia, ejercida por lo general en favor de los desamparados, y viceversa: que la jusicia y todos sus equivalentes: la rectitud, la equidad, la bondad, etc. son el único camino que lleva a Dios. De aquí el enfrentamiento irreconciliable entre justicia e iniquidad, entre amar el bien y obrar el mal. Bástenos citar algunos pasajes de los profetas, cuyo espíritu late fuertemente en la concepción que el autor de Sab tiene de lo justo y de lo recto.

«¡Ay de los que convierten la justicia en acíbar y arrastran por el suelo el derecho, odian a los fiscales del tribunal y detestan al que depone exactamente. Pues por haber conculcado al indigente exigiéndole un tributo de grano, si construís casas de sillares, no las habitaréis; si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino. Sé bien vuestros muchos crímenes e innumerables pecados: estrujáis al inocente, aceptáis sobornos, atropelláis a los pobres en el tribunal... Buscad el bien, no el mal, viviréis y estará realmente con vosotros, como decís, el Señor, Dios de los ejércitos. Odiad el mal, amad el bien, instalad en el tribunal la justicia; a ver si se apiada el Señor, Dios de los ejércitos, del resto de José» (Amós 5,7.10-15).

«Escuchadme, jefes de Jacob, príncipes de Israel: ¿No os toca a vosotros ocuparos del derecho, vosotros que odiáis el bien y amáis el mal? Arrancáis la piel del cuerpo, la carne de los huesos, os coméis la carne de mi pueblo, lo despellejáis, le rompeís los huesos, lo cortáis como carne para la olla o el puchero» (Miq 3,1-3; cf. también Miq 2,1; 3,9-11; Jer 22,13-17; Is 58,6-8).

4.2. *Análisis del vocabulario*

Un rápido repaso de los lugares donde aparecen justicia o justo y sus contrarios nos revelará la importancia del binomio justicia-injusticia en Sab.

–Justicia en Sab 1,1 dice relación al ejercicio del poder soberano, sobre todo en sus facetas judicial y política, pues el autor interpela directamente a «los jueces de la tierra», a los que tienen de hecho en sus manos el poder de juzgar, de regir, de gobernar a los pueblos.

–Sab 6,1ss confirma con toda seguridad la anterior interpretación. En este capítulo se acumulan increíblemente sustantivos, adjetivos, verbos y adverbios relacionados con el poder y su ejercicio; su enumeración es elocuente por sí misma: reyes (v. 1.24), reino (v. 4.20), reinar (v. 21), jueces (v. 1), juicio (v. 5), juzgar (v. 4), rectamente (v. 4), encumbrados (v. 5), fuertes (v. 6), poderosamente (v. 6), Dueño (v. 7), grande-grandeza (v. 7), soberanos (v. 9.21), el poder (v. 3), dominar (v. 2), el mando (v. 3), ley (v. 4.18), cetros (v. 21), tronos (v. 21).

verse también S.Bretón, *¿Libro de la Sabiduría o libro de la justicia?*.

–De Dios se dice: «Eres justo, gobiernas el universo con justicia» (Sab 12,15; cf. Eclo 35,15). La justicia es, pues, también un atributo divino, como lo es la bondad y la misericordia (cf. 5,18). Así que con todo derecho se puede decir que «la justicia es inmortal» (1,15). Ser mortal es propio del hombre; la justicia que ejercitan los hombres, en cuanto es participación de la de Dios y en ella se manifiesta, se puede llamar también inmortal. El camino de la justicia, el camino recto es el único camino que lleva a la vida; su opuesto es el camino de la injusticia, el de los impíos, que termina en la muerte, trágica realidad reconocida por los mismos impíos en el momento dramático de Sab 5,6. Este es el tema ampliamente desarrollado en la primera parte del libro de la Sabiduría.

4.3. La norma de la justicia según los hombres y según Dios

Un capítulo importante de la 1.ª parte lo hemos titulado: Los impíos frente a los justos (1,16-2,24); en el corazón de él está claramente formulada la norma de vida de los cínicos y poderosos sin conciencia: «Sea nuestra fuerza la norma del derecho, pues lo débil –es claro– no sirve para nada» (2, 11). Es la formulación de la ley del más fuerte. Frente al cinismo de esta ley, leemos en 12,16 a propósito de Dios omnipotente: «Tu fuerza es el principio de la justicia y el ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos». La antítesis es evidente: la norma de la justicia en los impíos es la fuerza que es violencia; en Dios el principio de la justicia es su fuerza que es omnipotencia misericordiosa. Dios es justo (12,15) y ama a sus criaturas porque son suyas (cf. 11,24.26); su señorío universal le hace ser compasivo con todo y con todos (cf. 11,23).

Conocer debidamente al Señor es una gracia, pues no puede ser más que fuente de bien. En cambio el desconocimiento de Dios, entre otras cosas, va a ser el origen de la idolatría (cf. 13,1ss), y la idolatría fuente de todas las injusticias. Por esto el autor puede decir: «Conocerte a ti es justicia perfecta, y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad» (15,3).

Dios, creador de todo, que se va manifestando en la historia, es el modelo del hombre en el ejercicio de su poder sobre la creación y en la historia. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, o, como dice nuestro autor: «Formaste al hombre sabiamente para que dominara todas tus criaturas, gobernara el mundo con santidad y justicia y administrara justicia rectamente» (9,2s). La potestad real del hombre se extiende a todos los seres irracionales sin excepción; pero en el ejercicio de tal potestad tanto el individuo como las colectividades concretas deben respetar, ante todo y sobre todo, los derechos implicados de todos los demás. La justicia en el gobierno del mundo equivale al recto ejercicio de su soberanía sobre todas las criaturas y al estable cimiento de un orden coherente en las relaciones interhumanas. Como testimonio del empleo de justicia en el sentido de orden correcto en las relaciones humanas tenemos Sab 8,7: «Si alguien ama la justicia, las virtudes son fruto de sus afanes; es maestra de templanza y prudencia, de justicia y fortaleza». El ejercicio de la justicia, como expresión compendio de la vida moral total, supone esfuerzo en el hombre, pero tiene su compensación en los frutos que son las virtudes.

4.4. *La antítesis justo/justos-impíos*

La antítesis *justo/justos-impíos* realmente es el gozne sobre el que gira la primera parte de Sab y también, con algunas variaciones, la tercera. Al mismo tiempo es el argumento o la prueba más convincente de que el binomio justicia-injusticia es tema principal en Sab.

La justicia personal, en concreto, son *los justos,* así como la injusticia son *los impíos.* El enfrentamiento idológico y de hechos entre *impíos* y *justos* empieza realmente en 1,16, donde aparecen los impíos pactando con la muerte, a la que ya pertenecen en vida por elección propia. Recordamos que en 1,13 se acaba de decir que «Dios no hizo la muerte». Frente a *los impíos* o malvados en plural (1,16-2,22; 3,10; 4,3.16) estará *el justo* en singular (cf. 2,10.12.18), pero es tipo de todo hombre recto y bueno, como se comprueba enseguida, al ver que alternan *los justos* (2,16; 3,1-9; 5,15s) y *el justo* (3,10; 4,7.16; 5,1) o equivalente (cf. 3,13s; 4,1s.17; 5,4s).

La antítesis justo-impíos reaparece a partir del cap. 10 y se prolonga hasta el final; pero generalmente el punto de mira es distinto a todo lo anterior por su color nacional y particularista. En Sab 11-19 (exc. 13-15) Israel idealizado es el pueblo de *los justos* (11,14; 12,9.19; 16,17.23; 18,7.20) frente a Egipto, pueblo de *los impíos* (11,9; 16,16.18.24; 17,2; 19,1.13). Dios protegerá al pueblo oprimido y castigará al opresor, y así restablecerá la justicia en la historia.

4.5. *Justicia-injusticia en Sab 13-15*

Sab 13-15 constituye un tratadito sobre la idolatría, pero también en él descubrimos el binomio justicia-injusticia.

Desde una nueva perspectiva, que empalma con el contexto anterior inmediato, se expone la doctrina sobre la idolatría. En 12,24-27 se insiste notablemente en el error en el que incurrieron los egipcios al *tener por dioses* animales despreciables y se habla de *reconocer* y de *no querer conocer* al verdadero Dios. El problema que presenta la idolatría no es el de la negación de la existencia de Dios, sino el del desconocimiento de Dios. El idólatra identifica neciamente a Dios con lo que no es Dios, por lo que degrada a Dios mismo y, consiguientemente, a la naturaleza y al hombre, cuya gloria está en reconocer a Dios en las criaturas y en ser él mismo su imagen.

Ha subrayado el autor desde el principio del tratado sobre la idolatría el inmenso error que han cometido los idólatras al confundir a Dios con lo que no es Dios. Esto va a tener consecuencias funestas en todos los órdenes, especialmente en el moral.

En Sab 14,22ss saca el autor a la luz del día lo más odioso de una sociedad corrompida, que se fundamenta en el error y en la ignorancia acerca de lo divino y de lo más noble del hombre: la injusticia está a la orden del día. El autor, sin embargo, no ha perdido la esperanza: la justicia será restablecida aunque sea por medio de la dike o justicia vindicativa en la historia (cf. 14,31). El pasaje nos remite a la 1.ª parte del libro y, al mismo tiempo, prepara el final esperanzador del tratado sobre la idolatría, pues

«conocerte a ti (Dios nuestro) es justicia perfecta y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad» (15,3).

Conclusión

Ante la estructura esquemática de todo el libro se observa con claridad que las tres partes, de que consta, se relacionan estrechamente. Del enfrentamiento particular entre justos e injustos (impíos) de la primera parte se pasa a la epopeya nacional o lucha del pueblo de Dios (los justos) con sus enemigos (los impíos): tercera parte. A favor de los primeros y en contra de los segundos está abiertamente Dios, que es justo, y la creación entera. La Sabiduría, tema de la segunda parte, es el único medio que tienen los gobernantes para aprender qué es lo justo y conveniente en el gobierno de los pueblos, cómo se ejerce la justicia y cómo se garantiza su defensa. De esta manera podrán ellos responder con gallardía a sus gravísimas obligaciones y salir absueltos del tribunal insobornable de Dios, ante el cual han de comparecer.

El pequeño tratado sobre la idolatría confirma la importancia del binomio *justicia-injusticia*. A todo género de idólatras alcanza el juicio condenatorio de Dios y de toda mente sana, pues la idolatría es la manifestación más notoria de la necedad (no sabiduría) y una fuente perenne de injusticias, al eliminar de la vida personal y social el fundamento razonable para actuar con rectitud y justicia: Dios, garante del respeto y de la dignidad del hombre, y al sustituirlo por un ser u objeto, fruto del capricho humano.

XII. CANONICIDAD DE SABIDURIA

El problema que nos proponemos es el siguiente: el libro de la Sabiduría ¿pertenece a ese número privilegiado de libros que los cristianos llamamos Antiguo Testamento? Nosotros responderemos que sí, por eso vamos a recordar a grandes rasgos una historia controvertida.

1. Sabiduría es un libro deuterocanónico

Canon es palabra griega (ὁ κανών) que originariamente significa caña, cuerda o vara para medir, como puede ser la regla o la escuadra. El paso al sentido figurado es fácil. Canon significa entonces modelo, regla, norma. Así, en las artes plásticas, en la gramática y, sobre todo, en el orden moral: norma de vida o de conducta moral recta individual o colectivamente. En la vida eclesial se ha adapatado esta significación a todos los ámbitos de la vida: cánones son normas o fórmulas que se han de observar en el culto, en la vida de la fe, en las costumbres. Para los creyentes judíos o cristianos la sagrada Escritura es, por antonomasia, la fuente de estas normas. Por eso las Iglesias se interesaron muy pronto por establecer las *listas* de libros que a su juicio contenían la revelación de Dios. A esta lista de libros sagrados se le llamó *canon*.

En la lista o canon de libros sagrados del A. y del N.T. hay unos (la mayoría), cuyo valor normativo jamás se ha puesto en duda; son los *protocanónicos*, por ejemplo, el Pentateuco, los Profetas en el Antiguo Testamento; los Evangelios en el Nuevo Testamento. De otros se ha discutido durante un período de tiempo más o menos largo, pero al final se han aceptado como canónicos. A estos libros se les llama *deuterocanónicos* en nomenclatura católica [1]. Sab ha sido uno de estos libros discutidos, ya que nunca perteneció al canon palestinense, que excluye todos los libros o partes de libros escritos en griego.

En este capítulo tratamos de sintetizar la sinuosa historia de las opiniones acerca de si Sab se ha considerado un libro sagrado o no; en otras palabras, si Sab pertenece al *canon* de los libros sagrados.

2. *Sabiduría y el Nuevo Testamento*

Es muy importante para nuestra investigación, aunque no es decisivo, averiguar si los autores del Nuevo Testamento hicieron uso del libro de la Sabiduría o no; y si lo hicieron, de qué manera. Porque si hacen uso de él, manifiestan que lo tienen en gran estima, y entonces ya se ha dado un paso de gigante en orden a la aceptación como libro sagrado en la Iglesia; si no lo emplean ni conocen, de suyo no es un argumento decisivo en contra de su canonicidad. En este asunto, como en tantos otros, las opiniones de los autores son variadísimas y contradictorias: desde los que afirman rotundamente que Sab fue conocido y utilizado por los autores del Nuevo Testamento, hasta los que lo niegan con la misma rotundidad. Entre los primeros G.Kuhn afirmaba que «existen claros indicios de que el libro de la Sabiduría fue altamente estimado por los escritores del Nuevo Testamento y diligentemente leído» [2]. Esta corriente afirmativa ha encontrado siempre defensores entusiastas; así, por ejemplo, P.Heinisch y L.Bigot [3].

Otros, sin embargo, niegan el influjo directo de Sab en los autores del Nuevo Testamento en general, como R.M.Grant [4].

Las opiniones son más matizadas cuando se trata del posible influjo de Sab en Juan y Pablo. En cuanto al influjo directo de Sab en el evangelio de Juan, hay que buscarlo más en los temas que en la terminología, como se puede ver en los estudios magníficos de G.Ziener [5]. Hay quienes niegan que Pablo conociera a Sab, como F.Focke, E.Gärtner y H.Gunkel [6]. Para otros,

[1] Entre los protestantes se les llama apócrifos y no se consideran Escritura sagrada, por lo que no son comparables a los protocanónicos.

[2] *Beiträge*, 338s.

[3] P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, XLII-XLVI; L.Bigot, *Sagesse*, 706s.

[4] Grant, sin embargo, hace una precisión: «En el N.T. no hay alusiones a Sab claramente demostrables, excepto en la carta a los Hebreos. ... En Hebr 1,3 ... hay una clara dependencia literaria del libro de la Sabiduría», en concreto, de Sab 7,25s. (*The Book of Wisdom*, 462).

[5] Cf. *Weisheitsbuch und Johannesevangelium;* también C.Romaniuk, *Le livre de la Sagesse*, 500-503.

[6] Según C.Romaniuk en *Le livre de la Sagesse*, 503s. R.M.Grant dice también: «Grafe intentó probar que Pablo usó ciertamente a Sabiduría, pero, como Windisch hizo notar, su prueba no es absolutamente decisiva. Es más probable que Pablo, como Juan, conocieran ideas relacionadas

Pablo depende de una cierta tradición apologética, que hunde sus raíces en el libro de la Sabiduría. Esta opinión está representada por J.Fichtner, K.Deissner, G.Kuhn, J.Bonsirven, A.F.Puukko, A.-M. Dubarle, O.Michel» [7]. É.Osty se atreve a afirmar que: «Aunque el N.T. no contiene ninguna cita explícita de Sab, se puede tener como cierto que san Pablo y san Juan se han inspirado en ella, sobre todo en su cristología». «El influjo de Sabiduría en san Juan es quizás aún más profundo. Se puede decir sin exagerar que, en lo que concierne a las relaciones del Verbo con el Padre y con los hombres, Sab ha abierto el camino al autor del cuarto evangelio» [8].

Algunos, por último, descubren en Pablo no sólo alusiones sino verdaderas citas, «es la opinión de E.Grafe, F.W.Farrar, H.St. Thackeray, W.Sanday-A.C.Headlam, St.Lyonnet, L.Ligier» [9]. El autor que ha examinado más a fondo los posibles contactos entre Sab y N.T. ha sido C.Larcher, que personalmente se muestra muy escéptico, pues afirma: «Nos parece muy difícil de probar la utilización de *Sab* por el N.T., y los diferentes ensayos de demostración llegan a lo más a mostrar las afinidades profundas, en ciertos puntos, entre nuestro libro y la nueva Revelación. Las presunciones más fuertes están sacadas de las Cartas paulinas y del Evangelio de Juan. Pero los otros escritos del N.T. son invocados igualmente para dar consistencia a la prueba» [10]. Y aun en el caso de Hebr 1,3 niega su dependencia de Sab 7,25s: «El solo término común es ἀπαύγασμα, empleado igualmente por Filón; puede tratarse de un movimiento de pensamiento análogo» [11].

De todas formas creo que debemos dejar abierta la posibilidad de que algunos autores del Nuevo Testamento conocieran Sab, pues la Biblia que utilizan es principalmente la griega, que viene de Egipto (Alejandría), donde con toda certeza conocían el libro de la Sabiduría. Al menos son muy probables las relaciones de dependencia de Rom 5,12 de Sab 2,24; Hebr 1,3 de Sab 7,25; Mt 27,39-43 de Sab 2,18, y muy afín el evangelio de Juan, con los temas sacados del Exodo.

3. *Sab en la Iglesia hasta san Agustín*

A medida que corre el tiempo, el uso que se hace en la Iglesia del libro de la Sabiduría es cada vez mayor y la estima que de él tienen, aun los que no lo consideran libro sagrado, es muy considerable. En un balance imparcial lo positivo supera con mucho lo negativo. Quizás, por esto, el juicio de É.Osty sobre el libro de la Sabiduría en los primeros siglos de la Iglesia sea tan optimista: «Siguiendo a los dos grandes teólogos del N.T., la Iglesia no ha

con Sabiduría pero no el libro mismo» (*The Book of Wisdom,* 462).

[7] C.Romaniuk, *Le livre de la Sagesse,* 503.

[8] *Le livre,* 27.

[9] C.Romaniuk, *Le livre de la Sagesse,* 504. De St.Lyonnet ver especialmente DBS VII 535s; de L.Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* (París 1961) II 268; cf. también A.Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu,* 336.

[10] *Études,* 11.

[11] *Études,* 27.

cesado de rodear de veneración al libro de la Sabiduría. Las divergencias que desde el siglo III se levantaron a propósito de su canonicidad, y que debieron su origen a su exclusión del canon judío, nunca han afectado más que a una pequeña parte de la catolicidad, estas fluctuaciones eran de tan poca importancia que la Iglesia no sentía el deber de intervenir» [12]

En efecto, el libro de la Sabiduría es conocido y citado explícitamente desde muy temprano en la Iglesia. La referencia o alusión a Sab más antigua, fuera del N.T., la encontramos en Clemente de Roma en su carta a los Corintios (cf. Clem 1 Cor 3,4 con Sab 2,24a; 27,5 con Sab 11,20s). Ireneo alude también a Sab 6,19 [13]. Tertuliano cita explícitamente a Sab con valor de Escritura [14]. Clemente de Alejandría introduce muchas veces a Sab con las mismas palabras que a los demás libros de la sagrada Escritura [15]. Cipriano cita a Sab 5,8-9 como «escritura divina» [16], y otros muchos pasajes, sin distinguirlos de los otros libros canónicos [17]. Orígenes constata que Sab «no se admite por todos como autoridad» [18]; él, sin embargo, cita a Sab con libertad, por ejemplo, al interpretar cristológicamente Sab 7,25s [19], llamándola «divina» [20]. Dionisio de Alejandría también aplica a Cristo Sab 7,25-26 [21].

Los *Capadocios*, los *Antioquenos* (menos Teodoro de Mopsuestia), especialmente Juan Crisóstomo, citan con frecuencia a Sab como al resto de la sagrada Escritura [22].

En Occidente Hilario y Ambrosio utilizan indiscriminadamente a Sab y a los demás libros sagrados [23]. San Jerónimo marca, sin embargo, un hito en la historia de la canonicidad de Sab. Aferrado a la *hebraica veritas* admite únicamente como libros sagrados del Antiguo Testamento los del canon palestinense judío; él va a ser el punto de referencia y la autoridad máxima para todos los que en adelante negarán a Sab el valor de los libros inspirados [24].

[12] *Le livre*, 27s. Un buen resumen de la lectura y del uso del libro de la Sabiduría en la Iglesia puede verse en M.Gilbert, DictSpir XIV 66-72.

[13] Cf. *Adv.Haer.*, 4.38.3; también *Demonst.*, 16 glosa a Sab 2,24a: SC 62, p.55.

[14] Cf. *Adv.Valent.*, 2,2 que cita a Sab 1,1; *Adv.Marc.*, 3,22 a Sab 2,12 entre palabras de Is y Ez.

[15] Cf. *Strom.*, 5,108,2 que cita a Sab 2,12; *Strom.*, 6,92,3 a Sab 9,17s; véase C.Larcher, *Études*, 39.

[16] *Hab. virg.*, 10.

[17] «Como está escrito» de Sab 1,13 en *Epist.* 55,22; «el Espíritu santo enseña por medio de Salomón» de Sab 4,11.14 en *De mortalitate*, 23. Más lugares en C.Larcher, *Études*, 40.

[18] *De Princ.*, 4,4,6: PG 11,407. R.M.Grant opina que «los que no usan el libro quizás sean los judíos (*The Book of Wisdom*, 464).

[19] Cf. *Com. in Ioh.*, 13,25: PG 14,444.

[20] Cf. *Contra Celsum*, 3,72: PG 11,1013.

[21] Cf. *Ref. y Apol.*, 186,11 y 187,17-21 de la edic. de Ch.L. Feltoe.

[22] Cf. C.Larcher, *Études*, 51-54.

[23] Cf. C.Larcher, *Études*, 54s.

[24] Cf. *Praef. in libros Salomonis iuxta LXX interpretes:* PL 29,404 (427s) = *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, XI: Proverbia..., 6; *Praef. in libros Salomonis:* PL 28,1242s (1307s) = *Biblia Sacra*, XI: Proverbia, 4-5; *Prologus galeatus:* PL 28,556 (600-602) = *Biblia Sacra*, V: *Liber*

Sin embargo, san Agustín defenderá incansablemente la canonicidad de Sab y será la más grande autoridad que continúa una tradición y la formulará con toda clase de argumentos en sus escritos y con su intervención en los Concilios africanos en los que estará presente. Por fortuna contamos con un texto de él, en el que formula explícitamente que Sab es un libro sagrado y da las pruebas de ello: El libro de la Sabiduría «ha merecido leerse en la Iglesia católica durante tantos años y ser escuchado con la veneración que se debe a la autoridad divina» [25]. San Agustín aplica al libro de la Sabiduría los criterios que él mismo expone en su libro *De doctrina christiana* para determinar si un libro debe ser recibido como canónico o no [26].

Los primeros concilios en el ámbito latino que trataron de determinar la lista de libros sagrados para la Iglesia reflejan exactamente la doctrina de san Agustín; éstos fueron el de Hipona del año 392 y los dos de Cartago de 397 y 418 [27], que servirán de modelo para los más solemnes y oficiales de siglos posteriores.

4. Sab en la Iglesia hasta el Concilio de Trento

Durante los siglos VI al XVI se sigue discutiendo sobre la canonicidad de Sab. El nombre y la autoridad de san Jerónimo pesan mucho, por lo que se repite su opinión negativa entre algunos pastores y maestros. Sin embargo, la sentencia favorable a la canonicidad de Sab se asienta cada vez más en las Iglesias y en los documentos oficiales. En 692 el sínodo *in trullo* ratifica la lista de libros canónicos de los sínodos de Cartago [28]. Eugenio IV, durante el Concilio de Florencia, escribe la bula *Cantate Domino* el 4 de febrero de 1442, en la que entre otras cosas se impone a los Jacobitas la lista oficial de libros sagrados, que es la conocida desde san Agustín [29]. Pero la declaración más solemne de la Iglesia se produce el 8 de abril de 1546, en la sesión IV del Concilio de Trento. Por causa de los reformadores, que negaban la canonici-

Samuhelis, 8-9. *Aunque, paradógicamente, seguirá citando a Sab entre los autores sagrados, cf. In Is VII*, 1,63.8-10: CCLat 73 A 726-728; *In Ez IV*, 1.66,10: CCLat 75,173; C.Larcher, *Études*, 57-59.

[25] *De praedestinatione sanctorum*, 14,27. A.M.La Bonnardière resume el contenido de 14,26-29 (PL 44,979-981) del mismo libro de san Agustín, a propósito de Sab 4,11: «Agustín desarrolla sucesivamente tres pruebas de la canonicidad del *Libro de la Sabiduría:* a) la garantía que le da el testimonio de san Cipriano, particularmente en su tratado *De mortalitate* ; b) el uso que la Iglesia hace del *Libro de la Sabiduría* en la liturgia, e.d., en el curso de las lecturas solemnes en la asamblea cristiana; c) la utilización del *Libro de la Sabiduría* por los más antiguos comentaristas de la Escritura». Y concluye: «Agustín nos da así un resumen de la características del libro santo canónico, tal como él lo concibe: garantía apostólica, garantía litúrgica, garantía de la tradición. La Iglesia es la que garantiza al libro santo en su origen, en su uso, en su continuidad» (*Biblia augustiniana*, 56 y 57).

[26] *De doctrina christiana* 2,8: PL 34,40s.

[27] Cf. DS 92 (186) e introducción. Inocencio I escribió en 405 una carta al Obispo de Toulouse, en la que repite prácticamente la lista de los concilios africanos, cf. DS 96 (213); C. Larcher, *Études*, 36.

[28] Cf. Mansi XI 940.

[29] Cf. DS 706 (1334s).

dad de los deuterocanónicos, la Iglesia se siente obligada a definir solemnemente el Canon de las Sagradas Escrituras [30]

5. *Sab entre los Ortodoxos y Protestantes*

La solemne definición del Concilio de Trento dirime definitivamente la discusión entre los católicos sobre la canonicidad del libro de la Sabiduría. En las Iglesias orientales de la Ortodoxia el asunto parece que no está decidido, pues desde la separación en 1054 persiste una corriente teórica que excluye a Sab del canon de libros sagrados, y a la vez la práctica en las Iglesias, que equipara a Sab con los libros reconocidos como canónicos. En los tiempos del Concilio de Florencia e inmediatamente después, la Ortodoxia no reacciona en contra de la aceptación por la Iglesia latina de la canonicidad de Sab [31].

Después del Concilio de Trento y por influjo del Protestantismo en la Iglesia griega, a la que siguen prácticamente todas las demás de la Ortodoxia, toma fuerza la corriente que niega la canonicidad de Sab. Después de 1672, en el sínodo de Jerusalén, aceptan el canon de libros sagrados de Roma. Pero de nuevo a partir del siglo XVIII se impone la dispersión de criterios: es libre la afirmación o negación de la inspiración de los libros deuterocanónicos [32].

En cuanto a las Iglesias de la Reforma, han seguido el parecer de M. Lutero, que, desde el principio excluyó a Sab del Canon de las Escrituras del Antiguo Testamento, pues de la tradición sólo aceptó la autoridad de san Jerónimo, para el que únicamente era válido el canon palestinense judío. A pesar de todo, el libro de la Sabiduría ha sido muy estimado entre los Protestantes, especialmente por su mayor comentarista C.L.W. Grimm, para el que Sab merecía estar entre los libros canónicos [33]. En el Protestantismo moderno también hay una corriente de simpatía por Sab. R.B.Y. Scott cree que no es evidente que sea «un dogma protestante» tener que rechazar el canon más amplio de los libros sagrados [34].

Conclusión

El libro de la Sabiduría siempre ha sido altamente apreciado en la tradición multisecular de la Iglesia, aun por aquellos que no lo han considerado libro sagrado; y hoy día sucede lo mismo. Entre los católicos no se

[30] Cf. *Concilium Tridentinum* V 91: DS 784 (1502-1505).

[31] Cf. M. Jugie, *Histoire du Canon de l'A.T. dans l'Église Grecque et l'Église Russe* (París 1909) 28-30; S. N. Zarb., *De Historia Canonis Utriusque Testamenti* (Roma 1934), 200-202; C. Larcher, *Études*, 70-72.

[32] Cf. M. Jugie, *Histoire du Canon*, 126; C. Larcher, *Études*, 83; D. Winston, *The Wisdom*, 67, que aduce la autoridad de B. M. Metzger.

[33] Cf. *Comm.*, 41.

[34] Cf. *The Study*, 21-22.

discute su canonicidad; prueba de ello es el uso tan frecuente que de él se hace en la Liturgia, tanto en el Misal como en el Breviario [35].

XIII. BIBLIOGRAFIA

1. *Comentarios (en orden cronológico)*

Tajón de Zaragoza (ca.680), *Commentarius in Sapientiam.* Ed.A.C.Vega en *España Sagrada,* 56 (Madrid 1957) 375-383: PLSupp IV 1772-1780.

Rabanus Maurus, *Commentariorum in librum Sapientiae libri tres:* PL 109,671-762 (ca.840).

Hugo de san Caro, *Postilla super librum Sapientiae.* Opera Omnia in universum V. et N.T. tom.III (Venecia 1754) 139-171 (ca. 1240).

Buenaventura, san, *Commentarius in librum Sapientiae.* Opera Omnia VI (Quaracchi 1893) 105-235 (ca.1270).

Eckhart, *Expositio Libri Sapientiae,* ed. J.Koch-H.Fischer, Die deutschen und lateinischen Werke, II 5-10 (Stuttgart 1958-1975) 301-634 (ca.1300).

Nicolás de Lyra, *Postilla,* t.II (Venecia 1489) ca.1330.

Holkot, R., *Super libros Sapientiae* (Hagenau 1494), reproducido en Frankfurt 1969 y 1974.

— *In librum Sapientiae praelectiones CCXXIII* (Venecia 1509 ca.1340.

Dionisio Cartujano, *Enarratio in librum Sapientiae.* Opera Omnia VII (Montreuil-sur-Mer 1898) 449-562 (ca.1460).

Jansenius, C. de Gand, *Annotationes in librum Sapientiae...* (Amberes 1569); reeditado: *Paraphrasis in omnes Psalmos...* (Amberes 1614) 247-279.

Lorinus, J., *Commentarius in Sapientiam* (Lyon 1607).

— *In librum Sapientiae commentarius* (Lyon 1619).

Castro, Cristóbal de, *In Sapientiam Salomonis brevis ac dilucidus commentarius* (Lyon 1613).

Lapide, Cornelio a, *Commentarius in librum Sapientiae* (Roma 1638), reeditado en *Commentaria in Scripturam Sacram.* VIII (París 1881) 261-644.

Jansenius, C. d'Ypres, *Analecta in Proverbia...* (Lovaina 1644).

Calmet, A., *Commentaire littéral sur le livre de la Sagesse, en Comentaire littéral à tous les livres de A.T...,* XI (París 1713) 283-520.

Houbigant, C.F., *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros,* I (Frankfurt 1777) 465-480.

[35] He aquí una visión de conjunto del uso que se hace de Sab en el Misal y en el Breviario: *En el Misal.* Ciclo A: Domingos T.O. 16.32; Ciclo B: Domingos T.O. 13.25.28; Ciclo C: Domingos T.O. 19.23.31. Leccionario ferial: viernes de la 4.ª semana de cuaresma; lecc. T.O., años impares: Semana 32.ª Común de mártires, lect. V de A.T.; Exequias de adultos, lec II y III de A.T. Común de doctores, lect. II de A.T. Misa votiva de la santa Cruz, fuera del tiempo pascual.

En el Breviario. 1) Oficio de Lecturas: Semana 33.ª T.O. Semana I del Salterio; 1.ª lectura de Común de varios mártires, Común de doctores, común de Santos varones. 2) Liturgia de las Horas, Cánticos: Laudes del sábado de la 3.ª semana; Cánticos II y III de común de Apóstoles; Cánticos I, II y III de común de Mártires; Cántico III de la festividad del Corpus Christi.

Nachtigal, J.C.C., *Das Buch der Weisheit...* (Halle 1799).
Bauermeister, J., *Commentarius in Sapientiam Salomonis* (Göttigen 1828).
Grimm, C.L.W., *Commentar über das Buch der Weisheit* (Leipzig 1837)
— *Das Buch der Weisheit.* Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des A.Ts., VI (Leipzig 1860) = Grimm.
Gutberlet, C., *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt* (Münster 1874).
Lesêtre, H., *Le livre de la Sagesse. La Sainte Bible* (París 1880).
Deane, W.J., *The Book of Wisdom* (Oxford 1881).
Farrar, F.W., *The Wisdom of Solomon* en *Apocrypha I*, ed. H.Wace (Londres 1888) 403-534.
Siegfried, K., *Die Weisheit Salomos* en *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.Ts.*, I, ed. Kautzsch (Tübingen 1900) 476-507.
Gregg, J.A.F., *The Wisdom of Solomon.* Cambridge Bible for Schools XXX (Cambridge 1909).
Cornely, R., *Commentarius in librum Sapientiae. Opus postumum,* ed. F.Zorell en *Cursus Scripturae Sacrae* II 21 (París 1910).
Heinisch, P., *Das Buch der Weisheit* (Münster 1912).
Goodrick, A.T.S., *The Book of Wisdom with Introduction and Notes* (Londres 1913).
Holmes, S., *The Wisdom of Solomon* en *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T. in English,* ed. R.H.Charles I (Oxford 1913) 518-568.
Feldmann, F., *Das Buch der Weisheit* (Bonn 1926).
Fichtner, J., *Weisheit Salomos* (Tübingen 1938).
Weber, J., *Le livre de la Sagesse traduit et commenté* en La *Sainte Bible,* ed. L.Pirot-A.Clamer, VI (París 1939) 367-528.
Fischer, J., *Das Buch der Weisheit.* Echter-Bibel. Das Alte Testament X (Würzburg 1950).
Osty, É., *Le livre de la Sagesse* (París 1950).
Reider, J., *The Book of Wisdom* (New York 1957).
Pérez Rodríguez, J., *Sabiduría* en *Biblia Comentada* IV Libros Sapienciales (Madrid 1967) 967-1069.
Wright, A.G., *Wisdom* en *The Jerome Biblical Commentary,* I § 34 (Englewood Clifs, New Jersey 1968) 556-568. Trad. castellana: *Sabiduría.* Comentario Bíblico «San Jerónimo» AT II § 34. (Madrid 1971) 563-594.
Vílchez. J., *Sabiduría.* Traducción y comentario, en *La Sagrada Escritura A.T.* IV BAC n.293 (Madrid 1969) 621-783.
Alonso Schökel, L.-Zurro, E.-Valverde, J.M., *Sabiduría.* Los Libros Sagrados 17. (Madrid 1974) 71-206.
Winston, D., *The Wisdom of Solomon.* A New Translation with Introduction and Commentary. (New York 1979).
Georgi, D., *Weisheit Salomos.* Jüdische Schriften aus hellenistischrömischer Zeit III 4 (Gütersloh 1980) 391-478.
Estradé, M.M.-Díaz, R.M., *Saviesa.* La Biblia. Versió dels textos originals i comentari, XII (Monserrat 1982).
Larcher, C., *Le livre de la Sagesse* ou *La Sagesse de Salomon,* I-III. Études Bibliques, NS 1 (París 1983).

2. Estudios especiales (en orden alfabético)

a. *Siglos XVIII-XIX*

Bretschneider, C.G., *De libri Sapientiae parte priore cap.I-IX e duobus libellis diversis conflata* (Wittenberg 1804).

Eichhorn, J.G., *Einleitung in die apokryphischen Schriften des A.Ts.* (Leipzig 1795) 86-207.

Engelbreth, W.F., *Libri, qui vulgo inscribitur Sapientia Salomonis latine conversi et explicati specimina* (Copenhage 1816).

Freudenthal, J., *What is the Original Language of the Wisdom of Solomon?:* JQR 3 (1891) 722-753.

Grafe, E., *Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis* en *Theologische Abhandlungen C.v.Weizsäcker gewidmet* (Friburgo en Br. 1892) 251-286.

Houbigant, C.F., *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta,* III (París 1753).

Margoliouth, D.S., *Was the Book of Wisdom Written in Hebrew?:* JRAS 6 (1890) 263-297.

— *The Wisdom of Ben Sira and the Wisdom of Solomon:* Expositor (Serie 6a.) 1 (1900) 141-160.186-193.

Pfleiderer, E., *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee* (Berlín 1886) 289-352.

Plumptre, E.H., *The Writings of Apollos.* An Attempt to fix the Authorship of the Wisdom of Solomon...: Expositor 1 (1875) 329-348.409-435.

b. *Siglo XX*

Adinolfi,M., *Il messianismo di Sap. 2,12-20,* en *Il Messianismo.* Atti della XVIII settimana biblica (Brescia 1966) 205-217.

— *La dicotomia antropologica platonica e Sap 8,19-20,* en *Parola e Spirito.* Studi in onore di Settimio Cipriani (Brescia 1982) 145-155.

Alonso Díaz, J., *La sabiduría divina anticipándose al que le sale al encuentro (Sab 6,12-17):* SalTerr 60 (1972) 838-845.

Alonso Schökel, L.-Vílchez, J., *Proverbios.* (Madrid 1984).

Applebaum, S., *The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora,* en *The Jewish People,* I (Assen 1974) 420-463.

— *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora,* en *The Jewish People,* I (Assen 1974) 464-503.

Apócrifos del Antiguo Testamento, I-IV, ed. A.Díez Macho. (Madrid 1982-1984).

Asurmendi, J., *En torno a la serpiente de bronce*: EstBíb 46 (1988) 283-294.

Bardy, G., *Hellénisme:* DBS III (París 1938) 1442-1482.

Bartina, S., *La esperanza en el libro de la Sabiduría,* en *La esperanza en la Biblia.* XXX Semana Bíblica Española (Madrid 1972) 35-47.

Beauchamp, P., *De libro Sapientiae Salomonis. Annotationes* (Roma 1964).

— *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse:* Bib 45 (1964) 491-526.

— *La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le Livre de la Sagesse: le thème de la manne, en Philon d'Alexandrie.* C.N.R.S. (París 1967) 207-219.

— *L'un et l'autre Testament* (París 1976) = *Ley, profetas, sabios.* Lectura sincrónica del A.T. (Madrid 1977).

— *Épousser la Sagesse - ou n'épousser qu'elle? Un énigme du Livre de la Sagesse,* en *La Sagesse de A.T.* Ed. M.Gilbert (Lovaina 1979) 347-369.

Bell, H.I., *Jews and Christians in Egypt* (Londres-Oxford 1924).

Bigot, L., *Sagesse (Livre de la):* DTC XIV 1 (París 1939) 703-744.

Bizzeti, P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*: Supp. alla RivBi 11 (Brescia 1984).

Bloch, R., *Midrash*: DBS V (París 1957) 1263-1281.

Bonnard, P.-É., *La Sagesse en personne annoncée et venue.* Lectio div.44 (París 1966) 89-112.

Bonsırven, J , *Le Judaısme palestınıen,* I-II (Parıs 1934)
Botte, B , *La Sagesse dans les lıvres sapıentıaux* RScPhTh 19 (1930) 83-94
Breton, S , *¿Lıbro de la Sabıduría o lıbro de la justıcıa? El tema de la justıcıa en la ınterpretacıon del lıbro de la Sabıduría* Cuadernos bıb 1 (1978) 77-104
Bruyne, D de, *Étude sur le texte latın de la Sagesse* RevBen 41 (1929) 101-133
Buckers, H , *Dıe Unsterblıchkeıtslehre des Weısheıtsbuches Ihr Ursprung und ıhre Bedeutung* (Munster 1938)
Busto Saız, J R , *The Bıblıcal Text of «Malachıas Monachus» to the Book of Wısdom,* en *La Septuagınta en la ınvestıgacıon contemporanea* (Madrıd 1985) 257-269
— *La ıntencıon del mıdras del lıbro de la Sabıduría sobre el Exodo,* en *Salvacıon en la Palabra,* en memorıa del prof A Dıez Macho (Madrıd 1986) 65-78
Cabanıss, A , *Wısdom 18 14f An early Chrıstmas Text* VıgChr 10 (1956) 97-102
Camps, G M , *Mıdras sobre la hıstorıa de les plagues,* en *Mıscelanea Bıblıca B Ubach* (Monserrat 1953) 97-113
Canto Rubıo, J , *Sabıduría* Sentıdo pastoral las reformas y adaptacıones pastorales CulBı 23 (1966) 161-172
Cantore, E , *La sapıenza bıblıca, ıdeale relıgıoso del credente* RıvBı 8 (1960) 1-19 129-143 193-205
Castellıno, G , *Il paganesımo dı Romanı 1, Sapıenza 13 14 e la storıa delle relıgıonı,* en *Studıorum Paulınorum Congr Intern Cath 1961,* vol II AnBıb 18 (Roma 1963) 255-263
Cerfaux, L -Tondrıau, J , *Le Culte des souveraıns dans la cıvılısatıon greco-romaıne* (Parıs-Tournaı 1957)
Ceuppens, F , *De conceptu «Sapıentıae dıvınae» ın lıbrıs dıdactıcıs A T* Angel 12 (1935) 333-345
Collıns, J J , *Cosmos and Salvatıon Jewısh Wısdom and Apocalyptıc ın the Hellenıstıc Age* HıstRel 17 (1977s) 121-142
— *The Root of Immortalıty Death ın the Context of Jewısh Wısdom* HTR 71 (1978) 177-192
Colombo, D , *Pneuma Sophıas eıusque actıo ın mundo ın Lıbro Sapıentıae* Lıber Annuus StBF 1 (1950/51) 107-160
— *Quıd de vıta sentıat Lıber Sapıentıae* Lıber Annus StBF 2 (1951-52) 87-118
— *Doctrına de Provıdentıa dıvına ın lıbro Sapıentıae* Dıss (Roma 1953)
Contı, M , *L'umanesımo ateo nel lıbro della Sapıenza* Anton 49 (1974) 423-447
Cox, D , *Sedaqa and Mıspat the Concept of Rıghteousness ın Later Wısdom* StBıFr 27 (1977) 33-50
Cumont, F , *Les relıgıons orıentales dans le paganısme romaın* (Parıs 1929)
— *Lux perpetua* (Parıs 1949)
Dalbert, P , *Dıe Tehologıe der hellenıstısch-jüdıschen Mıssıons-lıteratur unter Ausschluss von Phılo und Josephus* (Hamburgo 1954) 70-92
De Bruyne, D , cf Bruyne,D de,
Delcor, M , *L'ımmortalıte de l'âme dans le lıvre de la Sagesse et dans les documents de Qumram* NRT 77 (1955) 614-630
Dell'Omo, M , *Creazıone Storıa della salvezza e destıno dell'uomo Il sıgnıfıcato e l'attualıta spırıtuale del capıtolo 19 della Sapıenza* RıvBıbIt37 (1989) 317-327
Dı Lella, A A , *Conservatıve and Progressıve Theology Sırach and Wısdom* CBQ 28 (1966) 139-154 = *Studıes ın Ancıent Israelıte Wısdom,* 401-416
Dıez Macho, A , *Deras y exegesıs del N T* Sefarad 35 (1975) 37-89
— *El targum* (Madrıd 1979)

— *Apocrifos del A T I IV* (Madrid 1982 84)

Dimant, D, *Pseudonymity in the Wisdom of Solomon,* en *La Septuaginta en la investigacion cotemporanea* (Madrid 1985) 243-255

Drubbel, A, *Le conflit entre la sagesse profane et la sagesse religieuse* Bib 17 (1936) 60-61 424-426

Dubarle, A-M, *Les Sages d'Israel* Lectio div 1 (Paris 1946)

— *Une source du Livre de la Sagesse?* RevScPhTh 37 (1953) 425-443

— *La tentation diabolique dans le Livre de la Sagesse (2,24),* en *Melanges E Tisserant,* I Studi e Testi 231 (Roma 1964) 187-195

— *La manifestation naturelle de Dieu d'apres l Écriture* Lectio div 91 (Paris 1976) 127-154

Duesberg, H-Fransen, I, *Les Scribes inspires* (Maredsous 1966)

Duliere, W L, *Antonous et le livre de la Sagesse* ZRGg 11 (1959) 201 227

Dupont-Sommer, A, *Les 'impies' du Livre de la Sagesse sont ils des Épicuriens?* RHT 111 (1935) 90-112

– *Adam, «Pere du monde» dans la Sagesse du Salomon* RHT 119 (1939 182-203

— *De l immortalite astrale dans la Sagesse de Salomon* RÉG 62 (1949) 80-87

Eising, H, *Die theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuch,* en *Festschrift fur M Meinertz* (Munster 1951) 28-40

— *Der Weisheitslehrer und die Gotterbilder* Bib 40 (1959) 393-408

Emmanuele da S Marco, *«L'ira di Dio si manifesta in ogni genere di impieta e di injustizia» (Rom 1,18) (Confronti con Sap cc 13 15),* en *Studiorum Pulinorum Congr Intern Cath 1961,* v I AnBib 17 (Roma 1963) 259-269

Enciclopedia de la Biblia (Barcelona 1963-1965)

Feldmann, F, *Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit* (Friburgo en Br 1902)

— *Zur Einheit des Buches der Weisheit* BZ 7 (1909) 140-150

Fernandez Marcos, N, *Introduccion a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1979)

Festorazzi, F, *La Sapienza e la storia della salvezza* RivBib 15 (1967) 158-161

Festugiere, A J, *Le monde greco romain au temps de Nôtre Seigneur,* II (Paris 1935)

— *La revelation d'Hermes Trismegiste,* I-IV (Paris 1950 1954)

— *L'ideal religieux des grecs et l'evangile* (Paris 1981)

Feuillet, A, *Le Christ Sagesse de Dieu d'apres les epîtres pauliniennes* (Paris 1966)

Fichtner, J, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch judischen Auspragung* BZAW 62 (Berlin 1933)

— *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit* ZNT 36 (1937) 113 132

— *Der AT Text der Sapientia Salomonis* ZAW 57 (1939) 155-192

Finant, T, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom* ITQ 27 (1960) 30 48

Focke, F *Die Entstehung der Weisheit* Ein Beitrag zur Geschichte des judischen Hellenismus (Gottingen 1913)

Friedlander, M, *Geschichte der judischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (Zurich 1903) 58-82

— *Griechische Philosophie im A T* Ein Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur (Berlin 1904) 182 208

Garbini, G, *Le Serpent d'Airain et Moise* ZAW 100 (1988) 264 269

Garcia Cordero, M, *Intuiciones de retribucion en el mas alla en la literatura sapiencial* CT 82 (1955) 3-24

Gartner, E, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit* (Berlin 1912)

George, S, *Der Begriff analogos im Buche der Weisheit Parusia* Festgabe für J Hirschberger (Frukfurt 1965) 189-197

George, S , *Philanthropie im Buche der Weisheit:* BibLeb 11 (1970) 189-198.
Gilbert, M., *La structure de la prière de Salomon (Sg 9):* Bib 51 (1970) 301-331.
— *Volonté de Dieu et don de la Sagesse (Sg 9,17s):* NRT 93 (1971) 145-166.
— *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15).* AnBib 53 (Roma 1973).
— *La conjecture en Sg 12,22a.* Bib 57 (1976) 550-553.
— *La connaissance de Dieu selon le Livre de la Sagesse* en *La Notion biblique de Dieu* (Lovaina-Gembloux 1976) 191-210.
— *L'antropologia del libro della Sapienza* en *L'antropologia biblica* (Nápoles 1981) 245-275.
— *Les raisons de la modération divine (Sagesse 11,21-12,2)* en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.H Cazelles* (Munster 1981) 149-162.
— *Spirito, Sapienza e Legge secondo Ben Sira e il libro della Sapienza,* en *Lo Sprito del Signore* (Bolonia 1981) 65-73
— *Il cosmo secondo el Libro della Sapienza* en *Il cosmo nella Bibbia* (Nápoles 1982) 189-199.
— *L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'exode (Sg 10-19)* en *El misterio de la Palabra. Homenaje al prof. L Alonso Schokel* (Valencia-Madrid 1983) 207-225.
— *La figure de Salomon en Sg 7-9* en *Études sur le judaisme hellénistique.* Lectio divina 119 (París 1984) 225-249
— *Sagesse de Salomon.* DBS XI (1986) 58-119.
— *La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse* en *La création dans l'Orient ancien.* Lect.divina 127 (París 1987) 323-344.
— *Sagesse de Salomon,* en *DictSpir* XIV / fasc.91 (París 1988) 57-72
Gill, D ; *The Greek Sources of Wisdom XII 3-7.* VT 15 (1965) 383-386.
Ginsberg, L., *The Legends of the Jews,* 7vol. (Philadelfia 1913-1938).
Grant, R.M. *The Book of Wisdom at Alexandria.* Reflections on the History of the Canon and Theology. TU 92: Studia Patristica VI (Berlín 1966) 462-472.
Grelot, P., *Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode:* Bib 42 (1961) 4960.
— *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives,* en *À la rencontre de Dieu* Mémorial A.Gelin (Le Puy 1961) 165-178.
Grelot, P , *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique.* Lectio divina 67 (París 1971) 187-199.
Haeffner, G., *Weisheit und Heil.* Ein Vergleich der aristotelischen Protreptikon mit dem Mittelstück des bibl. Buches der «Weisheit Salomonis», en *Der Mensch vor dem Ausspruch der Wahrheit und der Freiheit.* Festgabe J.B.Lotz (Frankfurt 1973) 13-32.
Heinemann, I., *Die griechische Quelle der «Weisheit Salomos»* en Poseidonios'metaphysische Schriften, I (Breslau 1921) 136-153.
— *Synkrisis oder aussere Analogie in der «Weisheit Salomos»:* TZ 4 (1948) 241-251.
Heinisch, P., *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Münster 1908).
— *Griechische Philosophie und A.T. II. Septuaginta und Buch der Weisheit·* BibZeitfr 7,2 (Münster 1914) 13-38.
— *Personifikation und Hypostasen im A.T und im alten Orient:* BibZeitfr 9,10-12 (Munster 1921).
Hengel, M., *Judentum und Hellenismus.* WUNT 10 (Tübingen 1969).
Imschoot, P. van, *Sagesse el esprit dans l'A.T.:* RB 47 (1938) 23-49.
— *Teología del A.T* (Madrid 1969).
Introducción a la Biblia, II. Introducción critica al A.T., ed. H.Cazelles (Barcelona 1981).
Introducción crítica al A.T. en *Introducción a la Biblia,* II, ed. H Cazelles (Barcelona 1981).
Jaubert, A., *La notion d'alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne.* Patristica Sorbonensia 6 (París 1963) 350-374.

Jellicoe, S., *The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas. A Re-examination*: NTS 12 (1965-1966) 144-150.

— *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968).

Jones, A.H.M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford 1971).

Kasher, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*. The Struggle for Equal Rights (Tübingen 1985)

Klijn, A.F., *The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt*: NTS 11 (1964-1965) 154-158.

Kloppenborg, J.S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom:* HTR 75 (1982) 57-84.

Knox, W L., *The Divine Wisdom*· JTS 38 (1937) 230-237

Kuchler, M., *Fruhjudische Weisheitstraditionen* (Freiburg 1979).

Kuhn, G , *Beitrage zur Erklarung des Buches der Weisheit:* ZNT 28 (1929) 334-341.

La Bonnardière, A.-M., *Biblia augustiniana. A.T. Le Livre de la Sagesse* (París 1970).

— *Le Livre de la Sagesse dans l'oeuvre de S.Augustin:* RevÉtAug 17 (1971) 171-175.

— *Le «juste» défié par les impies (Sap 2,12-21) dans la tradition patristique africaine* en *La Bible et les Pères* (París 1971) 161-186.

Lagrange, M.-J., *Études sur les religions sémitiques* (París 1905).

— *Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*· RB 4 (1907) 85-104.

— *Les cultes héllenistiques en Égypte et le Judaisme:* RT 35 (1936) 309-328.

— *Le Judaisme avant Jésus-Christ* (París 1931)

Lange, Stella, *The Wisdom of Solomon and Plato* JBL 55 (1936) 293-302.

Larcher, C., *De la nature à son auteur d'après le livre de la Sagesse 13,1-9*: LumVie 14 (1954) 53-62 (197-206).

— *L'origine du pouvoir d'après le livre de la Sagesse:* LumVie 9/49 (1960) 84-98.

— *Études sur le Livre de la Sagesse* (París 1969).

— *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon* Études Bibliques, N.S.1 I-III (París 1983).

La Septuaginta en la investigación contemporánea. 5.º Congreso de la IOSCS (Madrid 1985).

Le Déaut, R., *La Nuit Pascale* Essai sur la signification de la Pâque juive, à partir du Targum d'Ex 12,42. AnBib 22 (Roma 1963).

— *À propos d'une définiton du midrash:* Bib 50 (1969) 395-413.

Lefèvre, A.-Delcor, M., *La Sabiduría* en *Introducción crítica al A.T.* Ed. H.Cazelles (Barcelona 1981) 780-788

Leipoldt, J.-Grundmann, W., *El mundo del N.T.* I, (Madrid 1973).

Luciani, F., *Il significato di* τελέω *in Sap 4,16*· BibOr 20 (1978) 183-188.

Lyonnet, St , *Le sens de* πειράζειν *en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel*: Bib 39 (1958) 27-36.

Mack, B,L., *Logos und Sophia.* Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (Göttingen 1973) 63-107.

Meisner, N , *Aristeasbrief*, JSHRZ II 1 (Gütersloh 1973) 35-85.

Maneschg, H., *Die Erzahlung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der fruhen judischen Literatur.* Eine traditionsgeschichtliche Studie (Frankfurt a.Main-Berna 1981) 101-191

— *Gott, Erzieher, Retter und Heiland seines Volkes zur Interpretation von Num 21,4-9 in «Weisheit 16,5-14».* BZ 28 (1984) 214-219.

Marlowe, J., *The Golden Age of Alexandria* (Londres 1971)

Motzo, B., *Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica* (Florencia 1924).

— *Sull'età e l'autore della «Sapienza» di Salomone* en *Saggi di storia*, 31-66.

Murphy, R.E., *«To Know Your Might is the Root of Immoratality» (Wis 15,3)*: CBQ 25 (1963) 88-93.

Nickelsburg, G.W.E.Jr., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge. Mass. 1972) 48-92.

— *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. A Historical and Literary Introduction (Londres 1981) 175-185.

Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, II (Munich 1940); trad. en castellano: *Historia de la religiosidad griega* (Madrid 1953).

Offerhaus, U., *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis* (Bonn 1981).

Ohler, A., *Die Macht des göttlichen Wortes. Eine Meditation zu Weish 18,14-16*: BibLeb 14 (1973) 271-275.

Pelletier, A., *Lettre d'Aristée à Philocrate*. SC 89 (París 1962).

— *Ce n'est pas la Sagesse mais le Dieu sauveur qui aime l'humanité*: RB 87 (1980) 397-403.

Pérez Fernández, M., *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinense*. Estudios exegéticos (Valencia-Jerusalén 1981).

Perrenchio, F., *Struttura e analisi letteraria di Sapienza 1,1-15, nel quadro del suo contesto letterario immediato*: Sales 37 (1975) 289-325.

— *Struttura e analisi letteraria di Sapienza 1,16-2,24 e 5,1-23*: Sales 43 (1981) 3-43.

Peters, F.E., *The Harvest of Hellenism*. A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity (New York 1970).

Peters, N., *Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomons Kap.9*: BZ 14 (1917) 1-14.

Pfeiffer, R.H., *History of New Testament Times. With an Introduction to the Apocrypha* (New York 1949, reimpreso en Westport. Conn. 1973).

Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du C.N.R.S. (París 1967).

Philonenko, M., *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon*: TZ 14 (1958) 81-88.

Pié y Ninot, S., *La palabra de Dios en los libros sapienciales* (Barcelona 1972) 193-285.

Places, É. des, *Un emprunt de la «Sagesse» aux «Lois» de Platon*: Bib40 (1959) 1016s.

— *De libro Sapientiae (cap.13-15)*. Pro manuscripto (Roma 1965).

— *La Religion Grecque* (París 1969).

— *Le Livre de la Sagesse et les influences grecques*: Bib 50 (1969) 536-542.

— *Du Dieu jaloux au Nom incommunicable. Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents*. Hommage à Claire Préaux (Bruselas 1975) 338-342.

— *Un terme biblique et platonicien: Forma Futuri*. Studi in onore del cardinale M.Pellegrino (Turín 1975) 154-158.

— *Épithètes et attributs de la «Sagesse» (Sg 7,22-23 et SVF I 557 Arnim)*: Bib 57 (1976) 414-419.

Planas, F., *Como la sombra... (Sab 5,8-14)*: CulBíb 5 (1948) 248-252.

Porter, F.C., *The Preexistence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings*: TheAmJourTh 12 (1908) 53-115.

Préaux, Cl., *Le monde hellénistique*, I-II (París 1978).

Priotto, M., *Il significato del confronto Egitto - Sodoma in Sap 19,13-17*: RivB 32 (1984) 369-394.

— *La prima Pasqua in Sap 18,5-25*. Rilettura e attualizzazione (SuppRivB 15), Bologna 1987.

Pritchard, J.B., *La Sabiduría del antiguo Oriente* (Barcelona 1966).

Purinton, C.E., *Translation Greek in the Wisdom of Solomon*: JBL 47 (1928) 276-304.

Raurell, F., *L'ús de «doxa» i de «doxadzo» en el Llibre de la Saviesa*: Laurent 19 (1978) 275-296 = *The Religious Meaning of «Doxa» in the Book of Wisdom*, en *La Sagesse de l'Ancient Testament* (Lovaina-Gembloux 1979) 370-383.

Reese, J.M., *Plan and Structure in the Book of Wisdom:* CBQ 27 (1965) 391-399.
— *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences.* AnBib 41 (Roma 1970).
Ricciotti, G., *Historia de Israel,* II (Barcelona 1947).
Ricken, F., *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13-15?:* Bib 49 (1968), 54-86.
Ringgren, H., *Word and Wisdom.* Studies in the Hypostatisation of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East (Lund 1947) 115-119.
Rodríguez Alfageme, I., *3 Macabeos en Apócrifos del A.T.* 479-503.
Romaniuk, C., *Le traducteur grec du livre de Jésus Ben Sira n'est-il pas l'auteur du livre de la Sagesse?:* RivBi 15 (1967) 163170.
— *Le Livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament:* NTS 14 (1967/68) 498-514.
— *Liber Sapientiae qua lingua ubi scriptus sit (ad novam hypothesim):* VD 46 (1968) 175-180.
Rost, L., *Einleitung in die altt. Apokryphen und Pseudepigraphen* (Heidelberg 1971).
Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford 1941).
Roth, W.M.W., *For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18). A Study of OT Idol Parodies:* CBQ 37 (1975) 21-47.
Ruppert, L., *Der leidende Gerechte.* Ein motivgeschichtliche Untersuchung zum A.T. und zwischentestamentlichen Judentum (Würzburg 1972) 70-105.214-225.
Rylaarsdam, J.C., *Revelation in Jewish Wisdom Literature* (Chicago 1946).
Safrai, S., *Relations between the Diaspora and the Land of Israel,* en *The Jewish People,* I 184-215.
Sagesse de l'Ancien Testament, La, BETL 51, ed. M.Gilbert (LovainaGembloux 1979).
Sandmel, S., *The First Christian Century in Judaism and Christianity* (New York 1969).
Scarpat, G., *Ancora sull'autore del libro della Sapienza:* RivBi 15 (1967) 171-189.
— *Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis.* Il termine διάγνωσις (Sap 3,18; At 25,21): RivBibIt 36 (1988) 363-375.
— *Una speranza piena di immoratalità (Sap 3,4):* RivBibIt 36 (1988) 487-494.
Schmitt, A., *Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10:* BZ 21 (1977) 1-22.
Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu* Christi, III (Leipzig 1909).
Schütz, R., *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse* (París-Estrasburgo 1935).
Scott, R.B.Y., *The Study of the Wisdom Literature:* Interpr 24 (1970) 20-45.
Scroggs, R., *Paul:* σοφός *and* πνευματικός: NTS 14 (1967s) 33-55.
Siebeneck, R.T., *The Midrash of Wisdom 10-19:* CBQ 22 (1960) 176-182.
Sisti, A., *La morte prematura in Sap 4,7-17:* RivBi 31 (1983) 129-146.
Skehan, P.W., *Isaias and the Teaching of the Book of Wisdom:* CBQ 2 (1940) 289-299 = *Studies in Israelite Poetry and Wisdom,* 163-171.
— *Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom:* CBQ 4 (1942) 230-243 = *Studies,* 137-148.
— *The Text and Structure of the Book of Wisdom:* Trad 3 (1945) 112; cf. *Studies,* 132-136.
— *Borrowings from the Psalms in the Book of Wisdom:* CBQ 10 (1948) 384-397 = *Studies,* 149-162.
— *The Literary Relationship of the Book of Wisdom to Earlier Wisdom Writings* en *Studies in Israelite Poetry and Wisdom,* 172-236.
— *Studies in Israelite Poetry and Wisdom.* CBQ Monograph Series I (Washington D.C. 1971).
Smith, J., *De interpretatione Sap. 13,9:* VD 27 (1949) 287-290.
Speiser, E.A., *The Hebrew Origin of the First Part of the Book of Wisdom:* JQR 14 (1923/24) 453-487.
Stein, E., *Ein jüdisch-hellenistischer Midrasch über den Auszug aus Aegypten:* MGWJ 78 (1934) 558-575.

Stern, M., *The Jewish Diaspora* en *The Jewish People,* 117-183.
Suggs, M.J., *Wisdom of Solomos 2,10-5: A Homily Based on the Fourth Servant Song:* JBL 76 (1957) 26-33.
Sweet, J.M.P., *The Theory of Miracles in the Wisdom of Solomon en Miracles,* ed. C.F.D.Moule (Londres 1965) 113-126.
Tarn, W.W., *Hellenistic Civilization* (Londres 1952).
Taylor, R.J., *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V:* ETL 42 (1966) 72-137.
Tcherikover, V.-Fuks, A., *Corpus Papyrorum Judaicarum,* 2 vols. (Cambridge 1957-1960).
— *The Ideology of. the Letter of Aristeas:* HTR 51 (1958) 59-85.
— *Hellenistic Civilisation and the Jews* (Philadelfia 1961).
The Jewish People in the First Century, I (Assen 1974).
Vanhoye, A., *Mesure ou démesure en Sg.XII,22?:* RecScR 50 (1962) 530-537.
Vaux, R. de, *Les Institutions de l'A.T. I-II* (París 1958-1960); trad. en castellano: *Instituciones del A.T.* (Barcelona 1964).
— *Historia antigua de Israel,* I (Madrid 1974).
Verbeke, G., *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à s.Augustin* (París-Lovaina 1945).
Vílchez, J., *El binomio justicia-injusticia en el libro de la Sabiduría:* Cuadernos bíblicos 7 (1981) 1-16.
— *Historia dela investigación sobre la literatura sapiencial,* en L.Alonso Schökel - J.Vílchez, *Proverbios,* (Madrid 1984) 39-42.
— *El libro de la Sabiduría y la teoría de la transmutación de los elementos: Miscelánea A.Segovia* (Granada 1986) 37-49.
Walter, N., *Der Thoraausleger Aristobulos.* TU 86 (Berlín 1964).
— *Demetrios:* JSHRZ III/2 (Gütersloh 1975) 280-292.
— *Artapanos:* JSHRZ I/2 (Gütersloh 1976) 121-136.
Walters, P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation.* (Cambridge 1973).
Weisengoff, J.P., *The Impious in Wisdom 2:* CBQ 11 (1949) 40-65.
— *Death and Immortality in the Book of Wisdom:* CBQ 3 (1941) 104-133.
Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur, in ihren Beziehhungen zum Judentum und Christentum* (Tübingen 1972).
Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im N.T.:* BZNW 25 (Berlín 1959).
Winston, D., *The Book of Wisdom Theory of Cosmogony:* HistRel 11 (1971s) 185-202.
Wood, J., *Wisdom Literature* (Londres 1967).
Wright, A.G., *Sabiduría.* Comentario San Jerónimo, 34:31, (Madrid 1971).
— *The Structure of Wisdom 11-19:* CBQ 27 (1865) 28-34.
— *The Literary Genre Midrash* (Staten Island 1967).
— *The Structure of the Book of Wisdom:* Bib 48 (1967) 165-184.
— *Numerical Patterns in the Book of Wisdom:* CBQ 29 (1967) 524-538.
Zeller, E., *Die Philosphie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* III/1 (Leipzig 1909).
Zenner, J.K., *Der erste Teil des Buches der Weissheit:* ZKTh 22 (1898) 417-431.
Zenner, J.K.- Wiesmann, H., *Der zweite Teil des Buches der Weisheit:* ZKTh 35 (1911) 21-29.449-465.665-673.
Zerwick, M., *Graecitas biblica* (Roma 1960).
Ziegler, J., *Dulcedo Dei.* Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel (Münster 1937) 12-16.

— *Zur griechischen Volage der VL in der Sapientia Salomonis* en *Lex Tua Veritas*. Festschrift für H.Junker (Trier 1961) 275-291.

— *Sapientia Salomonis* (edit.), en *Septuaginta*. VT Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, XII 1 (Göttingen 1962).

Ziener, G., *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonn 1956).

— *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bib 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60.

— *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier:* BZ 2 (1958) 266-270.

TEXTO Y COMENTARIO

PRIMERA PARTE

Vida humana y juicio escatológico (1,1-6,21)

El espectáculo de la vida humana, considerada sincrónica o diacrónicamente, debería parecerle a un observador hipotético, sereno e imparcial un verdadero drama o, más aún, una tragedia. El autor del libro de la Sabiduría podría ser este observador; el libro, las notas de lo que ha observado, acompañadas de las reflexiones propias de un sabio.

El drama y la tragedia son el pan cotidiano de la historia; ambos llevan siempre un cortejo de dolor, de violencia, de muerte. La muerte es la suprema violencia, porque es la destrucción, la aniquilación, la negación total de la vida. La muerte, entendida como categoría, engloba, además del hecho biológico de morir, todas aquellas circunstancias de la vida en las que predomina lo negativo, la contradicción. Un ejemplo de todo esto es el enfrentamiento, elevado a símbolo, entre el justo y los malvados, hilo conductor de la primera parte de Sab. Más en concreto, ésta es la dramática representación de la lucha entre el bien y el mal. Los protagonistas activos de este drama son los intencionadamente llamados *malvados* o *impíos* (ἀσεβεῖς); *el justo* o *los justos*, por el contrario, desempeñan un papel marcadamente pasivo: son observados, juzgados, traídos y llevados violentamente, en contra de su voluntad.

Se levanta como un paredón el misterio de la iniquidad en la vida; el gran enigma que hay que descifrar. La vida y experiencia de cada día nos muestra una realidad cruel, donde los malvados fanfarronean, se jactan de su poder y triunfan, mientras que los que se rigen por las normas de la justicia son objeto de burlas, de escarnio y hasta de violencia mortal. El sabio, amante apasionado de la justicia (1,1ss) y de la sabiduría (6,1-21), reflexiona sobre esta sangrante realidad y da una respuesta muy positiva desde el punto de vista de su fe personal, que implica una perspectiva escatológica. Esta perspectiva no es de su invención; él la acepta de una tradición viva en Israel desde hacía, por lo menos, siglo y medio [1].

El autor es un sabio maestro. Una prueba de su maestría son los dos magníficos discursos en boca de los malvados, que corresponden a los dos estadios de la vida humana: el del presente transitorio (2,1-20) y el del futuro definitivo (5,4-13). En opinión del autor así se restablece ese equilibrio o recto orden que tanto se echa de menos en el enfrentamiento histórico permanente entre la iniquidad y la justicia.

Tres magnitudes trascendentes, a juicio de L.Alonso Schökel, señorean sobre todas las demás en la primera parte del libro de la Sabiduría: «Esta primera parte, aunque representada por los dos grupos contrarios, está dominada por la idea trascendente de la *Justicia*. La justicia auténtica, de Dios y del justo y de los justos, que es luz del hombre (5,6) y arma de Dios (5,18), a la cual se opone la falsa justicia de los malvados, que consiste en su fuerza y poder (2,11). ... La segunda magnitud trascendente de esta parte, que será la primera en la sección siguiente, la *Sabiduría*. ¿Cuál es la relación

[1] Cf. el tema de la inmortalidad en la *Introducción*, XI 3; también C.Larcher, I 163

entre las dos? Algunos textos dan a entender que la actitud de injusticia impide al hombre recibir la sabiduría (sobre todo en el cap. 1), mientras que otros textos dan a entender que la sabiduría es el camino de la justicia. Quizá haya que hablar de una relación dialéctica: el hombre posee un germen de sabiduría y de amor a la justicia; si cede a la injusticia, oscurece su sabiduría y se cierra a desarrollarla o recibirla de nuevo; hasta cerrar el círculo en que el error es culpable –injusto– y se hace cómplice de la injusticia.

La tercera magnitud trascendente es la *Vida,* tema de todo el libro. Lo que se juega es la vida y la muerte, se discute el sentido de la vida y la muerte. La vida es creación de Dios, la muerte penetra por la injusticia. La justicia es inmortal; pero una vez que ha entrado la injusticia y la muerte, la vida toma la nueva forma de vida futura...

Justicia, Sabiduría y Vida son la constelación que Dios ofrece, mientras que injusticia, error y muerte son la porción de los malvados. No en vano el autor echa mano de formas dramáticas y habla con tono patético» [2].

Sobre la estructura de la primera parte ya hemos hablado en la Introducción [3]. Recordemos que la forma es concéntrica: *a b c b' a'. a'.* Comienza con una *exhortación para amar la justicia* (1,1-15); siguen tres secciones: *b.: Malvados y justos frente a frente* (1,16-2,24); *c.: Revelación de las paradojas de esta vida* (3,1-4,20); *b': Malvados y justos frente a frente en el juicio escatológico* (5,1-23); *a'.:* cierra la primera parte con otra *exhortación a los gobernantes* para que deseen y busquen a la Sabiduría (6,1-21).

1. Exhortación para amar la justicia: 1,1-15

Creemos que esta primera perícopa, además de su propia función en la primera parte, sirve de prólogo y de introducción a todo el libro [4]. Razonablemente parece que no se puede negar que este conjunto forme una unidad literaria, un todo armónico, si bien no sea monocorde. Es manifiesta la inclusión que se da entre los versos 1 y 15: *justicia - justicia;* son muchos los que la afirman expresamente [5]. Tampoco es difícil descubrir la función prologal de esta exhortación razonada, ya que se nos adelantan, como en

[2] *Sabiduría,* 82-83.

[3] Cf. *Introducción,* III.

[4] Desde que se intenta descubrir la estructura literaria del libro, aproximadamente en los últimos 25 años, se han razonado mejor las opiniones sobre la función de Sab 1,1-15; cf. F.Perrenchio, *Struttura,* 307-309; P.Bizzeti, *Il libro,* 51s; M.Gilbert, DBS XI 65s.

[5] Cf. J.M.Reese, *Plan,* 394s; A.G.Wright, *The Structure* (1967) 170; F.Perrrenchio, *Struttura,* 292; P.Bizzeti, *Il libro,* 52; M.Gilbert, DBS XI 65; etc. L.Alonso dice: «El marco es totalmente positivo. 'amad la justicia..., la justicia es inmortal'. Dentro del marco, los vv.2 y 13-14 también ofrecen un tema positivo con Dios por sujeto: Dios es accesible, Dios es autor de la vida, no de la muerte. Dentro de esa segunda inclusión interior se desarrolla la amonestación, denuncia y amenaza, dirigida a los malvados. La composición nos dice que la amonestación es salvífica, que intenta prevenir y convertir, porque Dios no quiere la muerte y se deja encontrar» (*Sabiduría,* 84).

una obertura, los grandes motivos que se desarrollarán en cada una de las partes que componen el libro: la justicia que dignifica y es inmortal frente a la injusticia que mata (primera parte); la Sabiduría que se reconcilia con lo justo y así es amiga del hombre justo (segunda parte); y el Espíritu del Señor, dominador de la historia y del cosmos (tercera parte).

Podemos subdividir Sab 1, 1-15 en tres unidades menores: v.1-5; v.6-11 y v.12-15 [6].

La Justicia, la Sabiduría y el Espíritu

1,1 Amad la justicia, los que regís la tierra,
pensad correctamente del Señor
y buscadlo con corazón entero,

2 pues se deja encontrar de los que no le exigen pruebas
y se revela a los que no desconfían de él.

3 Los razonamientos retorcidos alejan de Dios,
y su poder, sometido a prueba, pone en evidencia a los necios.

4 La Sabiduría no entra en alma de mala ley
ni habita en cuerpo deudor del pecado.

5 El espíritu educador y santo rehúye la estratagema,
levanta el campo ante los razonamientos sin sentido
y será acusado al presentarse la injusticia.

1,1 «amad» (ἀγαπήσατε), subraya propiamente el aspecto puntual de una acción incoativa; al expresar una orden, indica un tiempo relativo de posterioridad con relación al tiempo del orador o narrador (Cf. M.Zerwick, *Graecitas biblica,* n.240; J.Mateos, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* [Madrid 1977] 59). No podemos insistir en la diferencia entre el imperativo de aoristo y el del presente, pues los matices, al parecer, ya han desaparecido en cuanto al valor universal de lo que se impera o desea, o la referencia a un caso particular solamente (Cf. Kühner-Gerth II.1.389 C, 189-192).

ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, sin artículo, expresión acuñada sólidamente en el griego de los LXX, por lo que la lectura del m.248 (con artículo) es secundaria. οἱ κρίνοντες τὴν γῆν: «los que juzgáis, los que regís la tierra» o simplemente «los jueces de la tierra». Influjo no tanto del griego clásico como del hebreo *shapat* y

[6] Cf. otras subdivisiones y razones en F.Perrenchio, *Struttura,* 310-320; P.Bizzeti, *Il libro,* 51-54. M.Gilbert propone: v.1-5; v.6-10; v.11-12; v.13-15 sólo en parte, pues hace comenzar la siguiente perícopa en 1,13 (cf. DBS XI 65s).

sinónimos a través de los LXX. En cuanto a la expresión misma, cf. Sal 2,10 y también Gén 18,25; 1 Crón 16,33; Sal 82,8; 94,2; 96,13; 98,9 (cf. P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit;* C.Larcher, I 164).

φρονήσατε περί: El verbo pertenece prevalentemente a la esfera de la actividad mental; seguido de la preposición περί (τινός), le acompaña con frecuencia un adverbio modal positivo o negativo (cf. 14,30): εὖ, καλῶς, ὀρθῶς, κακῶς, etc. (Cf. Grimm; Liddell Scott, *s.v.*, I.2.). La expresión ἐν ἀγαθότητι sustituye al adverbio; es, pues, una sentencia adverbial que traducimos por *correctamente* (cf. J.K.Zenner, *Der erste Teil,* 418). La forma es hebraizante: ἐν por b^e, y probablemente el autor la ha preferido a un àdverbio (εὖ, ἀγαθῶς, ὀρθῶς) por razón del paralelismo y para que haga juego con ἐν ἁπλότητι del hemistiquio siguiente. Los autores discrepan (Cf. Grimm; C.Larcher, I 165s).

«con entero corazón»: ἐν ἁπλότητι καρδίας. En la biblia griega sólo en 1 Crón 29,17, que traduce el hebreo b^{e}yōšer l^{e}bābî, con sincero corazón (cf. Ef 6,5). Sin embargo, la expresión idiomática en hebreo con el mismo significado es b^{e}tām lēbāb (cf. Gén 20,5.6; 1 Re 9,4; Sal 78,72; 191,2), traducida por ἁπλότης καρδίας por Sym en Gén 20,5 y por Aq, Sym y Teod en Sal 78,72 (Cf. C.E. Purinton, *Translation,* 281).

2 ὅτι: partícula causal unitiva, que corresponde al polisémico kî hebreo; su alternancia con γάρ en todo el libro de la Sabiduría y, más en concreto, en 1,1-5, le hace perder parte de su fuerza original (cf. C.Larcher, I 167). De todas formas esto no justifica totalmente y sólo por motivos de estilo que en la traducción desaparezcan todos los vestigios de su existencia. De hecho los autores modernos casi únánimemente la traducen.

εὑρίσκεται: el matiz que posee la forma positiva del verbo griego bíblico debería quedar de manifiesto en la versión; por esto preferimos traducir: *se deja encontrar* (Cf. M.Zerwick, *Graecitas biblica,* n.236). Así se vislumbra también la rima interna del verso, pretendida sin duda por el autor y conseguida por los dos verbos en pasiva: εὑρίσκεται - ἐμφανίζεται, que refuerza, además, el paralelismo de los dos hemistiquios.

πειράζουσιν: *probar, experimentar* (cf. Sab 2,24b); en sentido más o menos negativo: *poner* o *someter a prueba, tentar* y *explorar* a alguien cuando se duda de sus sentimientos, de su actitud personal. En este sentido el verbo corresponde al hebreo nissāh; así los israelitas tientan al Señor (cf. Ex 17,2.7; Núm 14,22; Sal 78,41.56, etc.). En Sab el uso del verbo es frecuente y con los mismos significados, aunque con matices diferentes (además de 2,24b, cf. 2,17; 3,5; 11,9 y 12,26). πειράζουσιν va acompañado de su complemento αὐτόν: el Señor (cf. κυρίου de v.1b).

τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ: Esta es la lectura más segura

según los testimonios (cf. Ziegler) en contra del parecer de J.K.Zenner (cf. *Der erste Teil*, 418) y de F.Feldmann (cf. *Textkritische Materialien*, 41), que aceptan como mejor el texto del códice A: πιστευουσιν, cambiando por completo el sentido y función de v.2b: no ya en paralelismo sinonímico con v.2a, sino antitético (cf. C.Larcher, I 168s). El verbo ἀπιστοῦσιν no se utiliza absolutamente, sino que va seguido de un dativo personal: αὐτῷ = «no desconfían» *de él* (el Señor).

3 «La partícula unitiva τε debe ser primitiva (cf. Ziegler); empleada para variar el estilo, conserva muy a menudo en griego su propio carácter (cf. Kühner-Gerth, II 2, 241-243» (C.Larcher, I 171). La variante se repite frecuentemente en Sab (cf. 7,6.13.16; 8,19, etc. (Ziegler).

4 La partícula ὅτι que introduce el v.4 tiene un matiz levemente causal; algo parecido le sucede al kî hebreo (cf. Joüon, 164b). Puede omitirse en la traducción. Los verbos en futuro de los v.4 y 5 tienen un valor gnómico, por lo que se pueden traducir en presente (cf. Kühner-Gerth, II 1 387,3; BDbr 349,1).

5 πνεῦμα παιδείας está bien atestiguado por B S Or y otros Padres; así mismo lo confirma el texto latino: *spiritus disciplinae* (Ziegler). La variante πνεῦμα σοφίας de A, recensión luciana y otros, se explica por influjo de v.6a, o como glosa a πνεῦμα παιδείας; Dídimo Alejandrino dice: πνεῦμα παιδείας, τοῦτ'ἔστι σοφίας (*De Trinitate*, II 3: PG XXXIX 468; cf. C.Larcher, I 174s).

ἐλεγχθήσεται: lección firme, cierta, unánimemente atestiguada; los autores, sin embargo, desde antiguo y modernamente (cf. Lorinus; Grimm; C.Larcher, I 176-178) discuten sobre el sentido que se ha de dar a ἐλεγχθήσεται, si pasivo (será acusado, corregido, confundido...), si activo (acusará, etc.). No faltan los que corrigen el texto por diversas razones (cf. Ziegler; C.E.Purinton, *Translation*, 281-284). Más razonable parece la sentencia de P.Beauchamp de mantener el texto como está y de dar al verbo el significado bien atestiguado en Sab: *será acusado* (cf. *De libro*, 46s). Más detalles en el comentario.

1,1-5. En esta pequeña unidad el autor comienza a manifestarnos qué es para él *la justicia* que deben amar los poderosos de la tierra, y cuáles son las relaciones de ella con Dios. En tan corto espacio se introducen, además, los grandes temas de la Justicia, la Sabiduría y el Espíritu santo. La injusticia (ἀδικία) del v.5c alude a la justicia del v.1a [7] y cierra este pequeño ciclo.

[7] Cf. F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 292, M.Gilbert, DBS XI 66.

1. *Amad la justicia,* así comienza enfáticamente el libro de la Sabiduría. Amar la justicia (ἀγαπᾶν δικαιοσύνην) aparece en cuatro pasajes de los LXX, además de los de Sab 1,1 y 8,7. En el oráculo de Is 61,8 habla el Señor en primera persona: «Porque yo, el Señor, amo la justicia»; el Cronista se vale de David, rey, para confesar: «Sé, Dios mío, que sondeas el corazón y amas la justicia» (1 Crón 29,17); el Salmista proclama al final de su meditación el fundamento de su confianza en Dios: «Porque el Señor es justo y ama la justicia» (Sal 11,7); otro canta las excelencias de un rey en el día de su boda y la razón que da de su elección por parte de Dios es que «amas [el rey] la justicia y odias la maldad» (Sal 45,8).

¿Qué significa y qué implica esta justicia, a la que el autor da tanta importancia que comienza su libro con ella y que deben amar y conquistar los que marcan los destinos de la tierra?

La justicia no es mero concepto; es más bien un programa de vida que requiere una actitud personal muy comprometida. El que está familiarizado con los escritos del Antiguo Testamento, y el autor de Sab es uno de ellos, sabe muy bien que Dios está siempre donde está la justicia, como lo ponen de manifiesto los profetas de Israel [8].

El sentido de *justicia* en Sab solamente podremos descubrirlo después de haber leído y estudiado con detenimiento todos los lugares de Sab que dicen relación directa o indirecta con la expresión abstracta δικαιοσύνη con la concreta de δίκαιος que atraviesan todo el libro. En todo caso, el contenido del término *justicia* es tan rico que difícilmente podremos agotarlo.

En Sab 1,1 *la justicia* está directamente relacionada con el ejercicio del poder soberano en sus facetas judicial y política, pues el autor interpela a los jueces de la tierra, a los que de hecho tienen en sus manos el poder de juzgar, de regir, de gobernar a los pueblos. En Israel existía una larga tradición sobre el poder de los jueces; a ella, sin duda, hace alusión el autor, universalizando el ámbito de acción a toda la tierra [9].

La tierra: los habitantes de la tierra en general, no sólo los de la tierra de Israel, ni los de la del autor (cf. Sal 2,10; 96,13 y 98,9).

Puesto que no vuelven a aparecer los supremos rectores de la sociedad hasta el capítulo 6, muchos autores han atenuado el sentido de estas personas que rigen la tierra [10]. Teniendo en cuenta lo que hemos dicho a propósito de los *destinatarios* de Sab [11], hemos de manifestar que en 1,1, y en el mismo grado en 6,1ss, el autor tiene presente en primer lugar a los máximos mandatarios de la sociedad de su tiempo, los romanos principalmente, sin excluir a todos aquellos que participan en mayor o menor grado del poder

[8] Cf. *Introducción*, XI 4.1.

[9] κρίνειν en los LXX traduce casi siempre a špt que en A.T. tiene una doble significación: dominar y juzgar. Ahora no nos interesa determinar cuál de las dos es la primera: si el soberano o rey, por serlo, tiene poder de juzgar (cf. 1 Sam 15,4), o si tiene poder para gobernar y regir porque es juez (cf. el libro de los Jueces, en especial 2,16-19; también 2 Sam 7,11). Cf. V.Herntrich: TWNT III 922s.

[10] Cf. C.Larcher, I 164.

[11] Cf. *Introducción*, VIII.

que da el derecho establecido, especialmente en aquellas regiones donde habitan judíos. Por esta razón el autor adopta por ficción literaria la personalidad de Salomón, rey, sin nombrarlo (cf. 7,1ss; 9,7).

Los tres verbos en imperativo con que comienza la exhortación delatan la urgencia del autor por inculcar en sus posibles ilustres lectores la lección de gran trascendencia personal, pues debe abarcar los ámbitos público y privado, político y religioso de sus vidas. Al amor - *amad* - que mueve, define y compromete a la persona, a toda la persona, en este caso a una persona con altísima significación pública, siguen *pensad...* y *buscad.* Se subraya, pues, doblemente el aspecto religioso de la exhortación, que considera la raíz que alimenta y el fundamento donde se apoya la actitud correcta de los rectores de la sociedad.

«El autor enlaza el amor a la justicia con la *recta imagen* que uno tiene *de Dios* y con su entera actitud religiosa: 'pensad correctamente del Señor'» [12]. Nos viene a la memoria el célebre oráculo de Jeremías al rey Joaquim: «Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho; hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme –oráculo del Señor–» (Jer 22,15s). Un israelita como Jeremías no separaría jamás el ámbito del conocimiento, cuya sede es el corazón, del ámbito de los sentimientos más puros y profundos, al que pertenece la práctica de la justicia con los más necesitados de la sociedad. En el tratado sobre la idolatría demostrará el autor que las injusticias tienen su origen en la falsa idea que los hombres tienen de Dios.

El Señor de v.1b es el Dios revelado al pueblo de Israel. El griego traduce normalmente por κύριος –el Señor– el sagrado nombre de Yahvé. Nuestro autor utiliza indistintamente Señor (κύριος) o Dios (θεός) [13].

Al Señor hay que buscarlo para encontrarlo; porque, como nos dice Isaías: «Es verdad: Tú eres un Dios escondido» (45,15). A esta búsqueda de Dios nos invitan continuamente los profetas y salmistas: «Buscad al Señor, mientras se deja encontrar» (Is 55,6). Según ellos, la vida del israelita, es decir, la de todo hombre, debe centrarse en esta búsqueda, ya que es la búsqueda de la plenitud, «porque en ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz» (Sal 36,10). Fuente viva, luz: metáforas para indicar la felicidad en sus orígenes y en su plenitud. «El señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré?», leemos en otro lugar (Sal 27,1). Del rostro del Señor, de su presencia surge la luz, la iluminación para caminar rectamente y sin temor: «Dichoso el pueblo que sabe aclamarte: caminará, oh Señor, a la luz de tu rostro; tu nombre es su gozo cada día, tu justicia es su orgullo. Porque tú eres su honor y su fuerza, y con tu favor realzas nuestro poder. Porque el Señor es nuestro escudo y el Santo de Israel, nuestro rey» (Sal 89,16-19). Job, sumido en las tinieblas de su noche oscura, añora tiempos pasados y dice: «Quién me diera volver a los viejos días cuando Dios velaba sobre mí. cuando su lámpara brillaba encima de mi cabeza y a su luz cruzaba las

[12] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 80.

[13] Ver, por ejemplo, en este primer capitulo: Señor en v.1.7.9; Dios en v.3.6.13.

tinieblas» (29,2-3) [14]. Como Job, el hombre camina a oscuras por la vida. Algunos que no conocen todavía a Dios, «lo buscan, queriéndolo encontrar» (Sab 13,6), pero lo hacen a tientas y quizás así lo encuentren (cf. Hech 17,27). Otros, que ya tienen noticias de él y creen en él, desean de todo corazón acercarse a él y que él se les manifieste para conocerlo mejor [15]. El lugar de culto es punto de encuentro de aquellos israelitas que buscaban al Señor. En el acto de culto el fiel se acerca al mediador: sacerdote o profeta, o simplemente al símbolo de la presencia divina y, si lo busca sinceramente, en el mismo ámbito experimenta esa presencia que será purificadora, reconfortante, vivificadora y siempre gratificante [16].

Pero al Señor se le puede buscar fuera del acto cultual, en cualquier momento de la vida con tal de que los sentimientos del corazón sean nobles, justos, humanos [17].

En la Escritura encontramos junto a la fórmula «buscar al Señor», esta otra: «buscar su rostro». «Oigo en mi corazón: 'Buscad mi rostro'. Tu rostro buscaré, Señor, no me escondas tu rostro» (Sal 27,8s; cf. 2 Sam 21,1; 2 Crón 7,14; Dan 3,41; Os 5,15). El rostro del Señor es un antropomorfismo que nos hace más cercano al Dios trascendente (cf. 1 Re 10,24 // 2 Crón 9,23). Estamos muy lejos de aquel temor primitivo y elemental, de aquel terror ante lo sobrenatural o numinoso que reflejan algunos pasajes de la Escritura: «Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza y pronunciaré ante ti el nombre 'Señor', ... pero mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida» (Ex 33,19-20; cf. Gén 32,31; Juec 6,22).

Buscar al Señor y buscar su rostro es querer sentirle cercano, propicio, misericordioso. En algunos pasajes una y otra expresión son intercambiables, están en paralelismo: «Buscad al Señor y su poder, buscad continuamente su rostro» (1 Crón 16,11; cf. Sal 24,6; 105,3s).

Condición indispensable para que la búsqueda del Señor sea sincera es que se haga con sencillez de corazón, es decir, con *corazón entero*, hebraísmo

[14] L. Alonso comenta: «Como si un criado sostuviera en alto un candil para alumbrar en la oscuridad a su amo. Dios ejerce una función semejante con sus fieles: él mismo es la lámpara (2 Sam 22,29), o su palabra (Sal 119,105), su mandato (Prov 6,23), la conciencia humana (Prov 20,27)» (*Job* [Madrid 1983] 414).

[15] San Bernardo, que tenía algún conocimiento de Dios, nos hace esta descripción: «¿Qué es Dios? En cuanto al universo, el fin de todas las cosas; en cuanto a la elección, salvación; en cuanto a sí mismo, él lo sabe. ¿Qué es Dios? Una voluntad omnipotente, una virtud sumamente benévola, una luz eterna, una razón inmutable, una bienaventuranza suma que crea las almas para que participen de él, que las vivifica para que lo sientan, que las aficiona para que lo apetezcan, que las dilata para caber en ellas, que las justifica para que lo merezcan, que las enciende para el celo, que las fecunda para el fruto, que las dispone a la justicia, que las prepara a la benevolencia, que las dirige a la sabiduría, que les da fuerza para la virtud, que las visita para el consuelo, que las ilumina para el conocimiento, que las perpetúa para la inmortalidad, que las llena para su felicidad, que las rodea para su seguridad» (*De consideratione,* V 11.24; trad. de Gr. Díez Ramos, BAC 130 (Madrid 1955) 671s). Cf. también San Agustín, *Soliloquios,* I 1.3.

[16] Cf. 1 Crón 21,30; 2 Crón 18,4.7; 20,4; 30,19; 34,21.26; Jer 37,7; Sof 1,6; Zac 8,21s; Sal 24,6.

[17] Cf. 2 Crón 14,3.6; 15,12; 16,12; 17,4; 19,3; 22,9; 26,5; 31, 21; 34,3; Esd 8,22; Is 9,12; 31,1; 51,1; 65,10; Jer 50,4: Lam 3,25; Sof 2,3; Os 10,12; Am 5,4.6.14; Sal 9,11; 22,27; 34,11; 39,17; 69,7.33; 70,5; 77,3; 105,3; 119,2.10; Prov 28,5.

que expresa la disposición interior, opuesta a toda simulación, astucia, falsedad, deslealtad, hipocresía de ánimo o doble corazón (cf. 1 Crón 29,17(LXX); Sal 12,3; Eclo 1,28.30) [18].

La respuesta del Señor a esta búsqueda sincera y humilde del hombre no puede ser sino el encuentro, como nos va a decir a continuación.

2. En el v.1 el autor se ha dirigido a los que rigen la tierra, a los jueces; a partir del v.2 parece que se olvida de los jueces y gobernantes, al menos hasta 6,1, sin que se determinen nuevos destinatarios e interlocutores. En Sab 2 hablarán los impíos –ἀσεβεῖς– y se tratará de ellos, pero sin que se llegue a concretar a qué grupo o gremio de la sociedad representan. Las enseñanzas del sabio van, pues, dirigidas a todos, de ahí su entonación magisterial.

Formalmente el v.2 es la fundamentación del v.1 (ὅτι). Advertir el paralelismo sinonímico de v.2a y de v.2b, que apoya la interpretación de ἀπιστοῦσιν, es decir, actitud negativa.

El encuentro del Señor. El v.1 terminaba con la recomendación de *buscar* al Señor; v.2a responde a esta recomendación: el que sinceramente busca, encuentra (cf. Dt 4,29; 1 Crón 28,9; 2 Crón 15,2.15; Jer 29,12-14); nos recuerda las palabras del Señor en el evangelio: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y os abrirán; porque todo el que pide recibe, el que busca encuentra y al que llama le abren» (Mt 7,7-8). Por boca de Isaías llega a decir el Señor: «Yo ofrecía respuesta a los que me preguntaban, salía al encuentro de los que no me buscaban; decía: 'aquí estoy' al pueblo que no invocaba mi nombre» (65,1). Llegar, pues, a encontrar al Señor es un don del mismo Dios que responde a una preparación y disposición en el hombre. El autor matizará este importante tema teológico en 6, 12ss.

En v.1 había insistido el autor en la actividad positiva del hombre: *amad..., pensad... buscadlo;* en v.2 presenta la debida actitud del hombre en la búsqueda del Señor, pero con una formulación negativa (τοῖς μή - τοῖς μή): *no le exigen pruebas, no desconfían de él.* El encuentro con el Señor y la revelación interna no es una teofanía o manifestación extraordinaria de lo divino, sino la experiencia dulce y serena de la presencia interior de Dios (v.3), de la sabiduría (v.4) y del Espíritu santo (v.5), de que se nos habla inmediatamente (cf. 6,12ss).

Dos son los impedimentos por parte del hombre que se oponen a este encuentro con Dios o manifestación, según el verso que comentamos: el tentar a Dios (o el exigirle pruebas) y el desconfiar de él. Tanto el uno como el otro nos anticipan ya las actitudes que los impíos van a tomar en la primera parte del libro. Por otro lado, el autor aprovecha para su disertación lugares comunes muy conocidos en la historia de Israel. La tradición bíblica une frecuentemente la falta de fe o de confianza con la tentación a Dios. El desierto es el lugar típico de la tentación (cf. Ex 17,2.7; Sal 78,18.41; 95,89; etc.) [19]. Tentar a Dios es pecado grave (cf. Dt 6,16; Mt 4,7). El autor sagrado

[18] Cf. J.Amstutz, 'Απλότης. Eine Begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch: Theophaneia 19 (Bonn 1969), especialmente p.35-38; C.Larcher, I 166s.

[19] Cf. H.Seeseman: TWNT VI 27.

ahuyenta del ánimo de sus lectores el espíritu de autosuficiencia y de orgullo que induce a tentar a Dios y a exigirle pruebas de su poder y aun de su existencia, y desea despertar, por el contrario, la plena confianza, la fe viva en el Señor [20]. El espíritu evangélico está enunciado en Mt 5,8: «Los limpios de corazón... verán a Dios».

3. El verso justifica (γάρ) por contraste lo que acaba de decir. Hemos visto que la búsqueda sincera del Señor, por parte del hombre que no pone impedimentos, culmina en encuentro, en manifestación interna de Dios. Sin embargo, ahora se nos dice en v.3a que *los razonamientos retorcidos alejan de Dios*. El tentar a Dios y exigirle pruebas, el desconfiar de él, así como la manera de pensar de los impíos (λογισάμενοι: 2,1) son pensamientos y razonamientos retorcidos, tortuosos, moralmente perversos (cf. Prov 2,15; 21,8), por lo que alejan y separan de Dios (cf. Is 59,2).

El *poder* es Dios mismo que se manifiesta en la historia por medio de su actuación. Esta forma de hablar está suficientemente justificada en el judaísmo [21]; pero no hay por qué excluir un posible influjo helenístico [22]. A Dios o a su poder se le pone a prueba por el hombre, cuando le tienta (cf. v.2a). Sal 95,9 une los dos verbos *tentar* y *poner a prueba:* en el desierto «donde vuestros padres me tentaron –ἐπείρασαν– y me pusieron a prueba –ἐδοκίμασαν–, aunque ya habían visto mis obras». Aquellos a quienes eligió el Señor para hacerlos pueblo suyo en libertad desconfían y dudan de él, cuando llega la hora de la prueba en el desierto, «generación rebelde y pertinaz; generación de corazón inconstante, de espíritu infiel a Dios» (Sal 78,8). Se portaron como necios (cf. Jer 4,22). El proceso se repite siempre que el hombre, lleno de orgullo, se atreve a someter a prueba a Dios. El resultado es también siempre el mismo ayer y hoy: el hombre manifiesta así su necedad. Dios, que es Señor de la historia y de los hombres, que por su Espíritu y Sabiduría «gobierna el universo con acierto» (Sab 8,1), más tarde o más temprano confunde a los necios, los pone en evidencia.

ἄφρονας de v.3b nos remite a φρονήσατε de v.1b [23], con lo que se confirma que los necios de que aquí se trata son aquellos que se forjan una falsa imagen de Dios, degradándolo, pues se atreven a ponerlo a prueba, y, al mismo tiempo, se degradan a sí mismos, convirtiéndose en hombres sin seso, en necios.

4. Como en v.2 la partícula causal ὅτι introduce el v.4, al que relaciona casi con mera formalidad con lo que precede. De esta manera *la Sabiduría*, que aparece aquí por primera vez, hay que registrarla en el ámbito de la

[20] Cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 30s sobre v.2-11.

[21] Entre los rabinos palestinenses será frecuente el uso del nombre *haggebûrah* –la Potencia– como sustitutivo del nombre divino, cf. J.Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* I 131s; Mc 14,62.

[22] C.Larcher dice a este propósito: «Según nuestra opinión, el autor habría querido poner de relieve una idea estimada en los medios helenizados: el principio, que actuaba en el mundo, se consideraba más una *dynamis* que una 'razón' (cf. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1940, pp.251-252, 511s.)» (*Le livre*, I 172). Cf. también W.Grundmann: TWNT II 288-291.

[23] «En griego, la palabra que responde a 'necios' hace eco al 'pensad' del v.1, en clara oposición» (L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 86).

δύναμις o Potencia divina. No se trata, pues, de una virtud humana o de un cuerpo de doctrina bien organizado, sino de la personificación de algo divino, que se concretará a lo largo del libro, especialmente en su segunda parte.

Los verbos de movimiento *(no entra)* y de reposo *(ni habita)* confirman la idea de que la Sabiduría es un sujeto activo.

Alma y *cuerpo* constituyen al hombre dicotómicamente, según el autor de Sab (cf. 8,19-20; 9,15), aunque no en el sentido riguroso hilemórfico de la filosofía aristotélica, pero sí influenciado por las corrientes helenísticas de su tiempo [24]. El paralelismo de v.4a y 4b es sinonímico; en ellos, con diversos matices, se afirma lo mismo: tanto *alma de mala ley* como *cuerpo deudor del* o *sujeto al pecado* designan al mismo hombre necio del v.3, o al impío de que hablará en los capítulos siguientes. El alma *de mala ley* (κακότεχνος, cf. 15, 4), es decir, que maquina el mal con malas artes, y el cuerpo *deudor* del pecado (κατάχρεος) cargado de deudas y, por lo tanto, privado de su dignidad y libertad por su relación con el pecado, no son dos realidades que, sumadas, dan como resultado el hombre pecador, sino dos formas de expresar la condición pecadora de la única realidad, el hombre, con sus dos facetas: la interior y la exterior íntimamente relacionadas. El alma se concibe como principio activo, el cuerpo, en cambio, como elemento más bien pasivo. El pecado (ἁμαρτία) no está suficientemente matizado, aunque parece que se concibe como una fuerza dominadora que es capaz de subyugar, de someter servilmente al cuerpo, al hombre. No está tan personalizado como en pasajes del Nuevo Testamento (cf. Jn 8,34: «quien comete pecado se hace esclavo del pecado» o Rom 7,14: «vendido como siervo al pecado»).

5. En la alternancia anotada ya entre ὅτι y γάρ, ahora tenemos γάρ, que sirve para unir y relacionar el v.5 con el v.4. En efecto, el *Espíritu santo* es la misma Sabiduría del v.4; se deben notar las relaciones mutuas entre sabiduría y espíritu en v.4-7. Por esto el Espíritu es *santo*, apelativo que no puede sorprender y que existe en la tradición bíblica (cf. Is 63,10.11; Sal 51,13; Dan 4,8.9.18 [Teod]; 5,12[LXX]; 6,4[LXX] [25]. Por la misma razón el Espíritu santo tiene que alejarse de cualquier falsedad, dolo o engaño. Dice san Agustín, comentando este pasaje: «Pues donde hay engaño no hay caridad», esa caridad que ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo [26].

Al Espíritu santo se le llama *educador*. No se entendía de la misma manera la educación en la tradición judía que en la griega [27]. Los griegos pretenden con ella la formación humanística; los judíos y, en concreto, los autores

[24] El alma y el cuerpo, igualmente valorados por el autor, están unidos indisolublemente en el orden moral. El autor no sigue doctrinas platónicas o filosóficas sobre la maldad connatural a la materia, al cuerpo. Cf. R.Schütz, *Les idées eschatologiques*, 38s; R.J.Taylor, *The eschatological Meaning*, 86s; C.Larcher, *Études*, 262s.

[25] Sobre *Espíritu santo* en la literatura canónica y extracanónica, cf. A.Díez Macho, *Ms.Neophyti I, IV Números* (Madrid 1974) 43*-47*; sobre la acción del Espíritu santo en la literatura rabínica, cf. J.Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I 210-212.

[26] *De moribus Ecclesiae Catholicae*, XVI 29.

[27] Cf. C.Bertrand: TWNT V 597-603.607-611.

sagrados la formación del individuo y del pueblo para vivir según la Ley de Dios. La corrección *(musar)* es un elemento esencial y el aspecto de interioridad y religiosidad lo distingue profundamente de la orientación griega. Hermosamente se atribuye al Espíritu desde antiguo la educación y formación interior de los justos (cf. 6,17 dicho de la Sabiduría). La reflexión cristiana progresará en esta dirección. El Espíritu Santo, como persona divina, habitará en los justos, dirigirá y enseñará a los discípulos (cf. Jn 14,16.26; 16,13; 1 Jn 2,27), él será el maestro interior de las almas.

Desde el v.3 se acumulan los verbos de movimiento, pero siempre trasladados al orden moral: *alejan* (v.3a), *no entra, ni habita* la sabiduría (v.4), *huye de* (v.5a) y en v.5b: el espíritu santo *levanta el campo,* se aleja de, esta vez ante los razonamientos sin sentido, estúpidos, necios. Se da cierta correspondencia entre v.3a y 5b. Si en v.3a eran los razonamientos tortuosos los que alejaban de Dios, aquí es el Espíritu santo el que se aleja de los razonamientos sin sentido.

Como hemos visto anteriormente, existe una gran confusión entre los autores a propósito de v.5c. Es muy tentadora la interpretación de L.Alonso Schökel, que apura al máximo lo que él llama «imágenes militares»: el Espíritu santo... rehúye la estratagema, levanta el campo... y se rinde... [28]. Pero no es satisfactoria la versión de ἐλεγχθήσεται por *se rinde.* Me mantengo en mi opinión de 1969: «Críticamente, el texto es seguro, por lo que es mejor conservarlo y con el sentido con que aparece en todo el contexto (cf. 1,3.8.9; 2,11.14). El justo será perseguido por los impíos (cf. 2,12ss), porque su vida es *una acusación* (2,14) continua de su impiedad; el espíritu, que es *amigo del hombre* (v.6a), *será acusado* también por los impíos, cuando venga la *injusticia,* antítesis de la justicia» [29].

Aparece *la injusticia* [30], que cierra esta primera unidad que comentamos y que vuelve a anunciar el tema de la injusticia que ejercitarán los impíos en el cap.2. Si no hay posibilidad de unión, de cohabitación entre la maldad y Dios o la Sabiduría o el Espíritu santo (cf. v.3-5), no hay que extrañarse de que la injusticia (ya personificada) acuse al Espíritu santo e intente eliminarlo, como el mal al bien, ya que la lucha es a muerte. Como más adelante intentarán hacer los malvados con el justo. Sin embargo, en 2,14 será el justo, con su sola presencia, el que acuse a los malvados.

El Espíritu y la palabra

1,6 La Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres
que no deja impune al deslenguado;
Dios penetra sus entrañas,
vigila puntualmente su corazón
y escucha lo que dice su lengua.

[28] Cf. *Sabiduría,* 87.
[29] *Sabiduría,* 634.
[30] Existe un juego entre δικαιοσύνην de v.5 y δικαιοσύνην de v.1.

7 Porque el espíritu del Señor llena la tierra
y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido.

8 Por eso quien habla impíamente no tiene escapatoria,
ni pasará de largo junto a él la justicia acusadora.

9 Se indagarán los planes del impío,
el informe de sus palabras llegará hasta el Señor
y quedarán probados sus delitos,

10 porque un oído celoso lo escucha todo
y no le pasan inadvertidos cuchicheos ni protestas.

11 Guardaos, por tanto, de protestas inútiles
y absteneos de la maledicencia;
no hay frase solapada que caiga en el vacío;
la boca calumniadora mata.

6 El καί primero equivale al pronombre relativo (cf. M.Zerwick, *Graecitas biblica,* n.455). «deslenguado». Lit.: «blasfemo, detractor, difamador por sus labios». «Dios penetra... vigila... escucha». Lit.: «porque Dios es testigo... vigilante... oidor». Se debe notar el cambio de sujeto en v.6c, facilitado por la partícula ὅτι.

7 «llena»: «El perfecto πεπλήρωκεν significa un estado resultante de una acción inicial» (C.Larcher, I 183), por esto se traduce en presente (cf. Kühner-Gerth, II 1.384, p.148-150). Con la variante secundaria ἐπλήρωσε de A y otros (Ziegler) parece que se quiere hacer referencia a Gén 1,2.

8 «no podrá eludir...». Lit.: «ni pasará de largo junto a él la justicia acusadora».

9 «y quedarán probados». Lit.: «como acusación». Recordamos el uso frecuente que el autor hace de ἔλεγχος (1,9; 2,14; 11,7; 18,5) y del verbo correspondiente ἐλέγχειν (1,3.5.8; 2,11; 4,20; 12,2).

10 «cuchicheos ni protestas». Lit.: «rumor de murmuraciones», cf. v.11a.

11 «y absteneos». Lit.: «preservad la'lengua», expresión más concreta. «no hay...». El futuro del original (πορεύσεται) es gnómico. La variante en presente es una corrección innecesaria. El contexto invita a formular proverbios y sentencias sapienciales, como lo son 11c.d.

1,6-11. Esta es la segunda pequeña unidad de la introducción o prólogo. Hace tiempo que los autores han notado tanto la inclusión perfecta, formada por el vocablo γλώσσης (v.6e y 11b), como la acumulación de términos relacionados con la palabra y que no vuelven a salir en el prólogo [31]. La perícopa, aisladamente considerada, parece un tratadito de los pecados de la lengua o una breve amonestación para apartarse de los diversos pecados que se cometen de palabra, especialmente en contra de Dios, por los que se «mata el alma» (v.11). Pero, a la vez, estos versos tienen la función de todo el prólogo: introducen la primera parte, pues en ella los impíos razonan con palabras insensatas (cf. 2,1ss), prueban al justo con afrentas (cf. 2,19) y aun le condenan a muerte (cf. 2,20). Formalmente el autor empalma v.6ss con lo que precede por medio de la partículo γάρ.

6. En v.4a veíamos que aparecía por primera vez la Sabiduría, relacionada con el Poder divino; aquí en v.6a se afirma enfáticamente que es *un espíritu amigo de los hombres*. Que el espíritu sea φιλάνθρωπον no supone novedad alguna en el ámbito helenístico. «Este adjetivo y el sustantivo correspondiente son términos favoritos del pensamiento y de la religión griegos» [32]. Las corrientes de pensamiento de carácter universalista, filosóficas y religiosas, favorecidas por las circunstancias sociales y políticas que dieron lugar al helenismo, harán del hombre que gozaba de plenos derechos, o que era miembro perteneciente a la *polis*, un ser humano ecuménico [33]. La filosofía estoica es la que más influyó en esta inyección de universalismo. Su πνεῦμα o espíritu, del que todo y todos participan, todo lo iguala. En el ambiente helenístico del siglo I a.C. se han vulgarizado ya las doctrinas esotéricas filosófico-religiosas, especialmente las que favorecían la igualdad, quizás como reacción a lo que sucedía sociológicamente. El autor de Sab, que vive en Egipto y habita muy probablemente en Alejandría, la ciudad más helenística del mundo grecorromano, es un ejemplo del influjo de estas corrientes helenísticas, aunque su fe monoteísta israelita tamizara el panteísmo radical de las doctrinas filosóficas reinantes [34]. El Dios, creador y personal en quien cree todo israelita, ama todas las criaturas; él «no hizo la muerte ni goza destruyendo a los vivientes. Todo lo creó para que subsistiera» (1,13s); pero al hombre lo ama de una manera especial, como lo afirma y lo cree invariablemente todo un pueblo con una tradición de muchos siglos.

[31] βλάσφημος (v.6b); χεῖλος: labio (v.6b); γλῶσσα: lengua (v.6e.11); φωνή: sonido (v.7b); φθεγγόμενος: el que habla (v.8a); λόγος: palabra (v.9b); ἀκοή: eco, informe (v.9b); οὖς: oído (v.10a); ἀκροᾶται: escucha (v.10a); θροῦς: cuchicheo, rumor (v.10b); γογγυσμός: murmuración (v.10b.11a); καταλαλία: maledicencia (v.11b); φθέγμα: palabra (v.11c); στόμα: boca (v.11d); καταψευδόμενος: calumniador (v.11d). Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 170; J.Vílchez, *Sabiduría*, 634; P.Bizzeti, *Il libro*, 52; M.Gilbert, DBS XI 66.

[32] C.Larcher, I 179, donde se nos remite a I.HEINEMANN, *Humanitas* en P.W.Supplem. V 282ss; A.J.Festugière, *Révélation*, II 301-309. Cf. también C.Spicq, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine y royale:* Studia Theol 12 (1958) 169-191; R.Le Déaut, φιλανθρωπία *dans la littérature grecque jusqu'au N.T. (Tite III, 4):* Mélanges E.Tisserant (Studi e Testi, 231), I (1964) 255-294.

[33] La *ecumene* se identificaba poco más o menos con el imperio conquistado por Alejandro.

[34] Cf. *Introducción, IX.*

¿Cómo armonizar este amor de la Sabiduría hacia el hombre con lo que nos afirma el v.6b? La dificultad que han propuesto muchos autores es y parece demasiado rigurosa o inconsecuente [35]. La clave está en la versión que se dé de βλάσφημον. Escogemos aquella que dice relación tanto a los hombres como a Dios, quizás con una imprecisión pretendida: *deslenguado*. Por el contexto debe referirse a una especie de hombres que por sus palabras ofenden a Dios y a los hombres. Por esta razón Dios no puede sin más dejarlo impune. Decimos Dios, porque Sabiduría, Espíritu y Dios son intercambiables en todo el contexto, como se ve inmediatamente en v.6c, donde el sujeto es Dios y en v.7a el espíritu del Señor.

El texto griego en v.6 usa varios semitismos, no todos ellos aparecen en la traducción. Llama la atención el uso metafórico de los órganos humanos: «difamador por sus labios»; «Dios testigo de sus riñones»; «vigilante de su corazón»; «oidor de su lengua». Así como los labios y la lengua son para el semita los órganos de intercomunicación visible, los riñones y el corazón representan, en sentido metafórico, lo más oculto del hombre, adonde solamente puede llegar el hombre mismo y Dios para escudriñarlos (cf. Sal 7,10; Jer 11,20; 17,10; 20,12). Si hubiera que hacer alguna distinción entre el simbolismo de los riñones y del corazón en la Escritura, se podría decir que los riñones son el órgano de los sentimientos e impulsos inconscientes, aunque sin exclusivismos (cf. Job 16,13; Sal 73,21); el corazón es el órgano de la vida humana consciente, principalmente del pensamiento y de la voluntad [36] (cf. 1 Re 3,12; Prov 18,15; Dan 2,30; Jer 23,20; 1 Re 8,17; 1 Crón 22,19; Is 57,17). La actitud religiosa del hombre se define por su corazón (cf. Sal 24,4; Prov 11,20; 22,11; Job 36,13; Sal 12,3). Que *Dios penetra* las *entrañas* (los riñones) del hombre y *vigila puntualmente su corazón* equivale a afirmar la omnisciencia divina, pues a Dios nada se le oculta, para él no existen misterios. Dios penetra hasta lo más íntimo del hombre, conoce todos sus pensamientos, sus sentimientos, toda la vida afectiva y la palabra más oculta o callada llega a oídos del Señor. Para entendernos nos valemos de los mismos antropomorfismos que el autor sagrado.

7. De nuevo cambia el sujeto gramatical: en v.6ab era la Sabiduría, a partir de v.6c Dios, en v.7a el espíritu del Señor. El significado teológico lo acabamos de explicar en el comentario al v.6.

El v.7 se une sintácticamente al anterior para corroborarlo y fundamentarlo (ὅτι), pero su contenido desborda las afirmaciones del v.6, ya que no se circunscribe al hombre. El verso es muy conocido por la aplicación que de él se hace en la liturgia de Pentecostés. En él se manifiesta de una manera concreta la cultura helenística del autor, que se sirve de la ideología y del vocabulario de los estoicos para plasmar esta sentencia definitiva. El autor

[35] Cf. C.Larcher, I 179-181.

[36] Cf. F.Baumgärtel, TWNT III 610s; P.Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien* (París 1923) 131; A.R.Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancien Israel* (Cardiff 1949) 76ss.

sabe presentar en formas nuevas, purificadas del panteísmo filosófico de los estoicos, la herencia doctrinal del Antiguo Testamento [37], y a la vez descubre nuevos aspectos, influenciado por la filosofía de su tiempo.

El Espíritu del Señor cubría los abismos antes de que Dios pusiera orden en el universo (cf. Gén 1,2); en Sab el Espíritu del Señor llena, penetra (7,24; 8,1) toda la tierra, está presente en el mundo conocido y habitado por el hombre (cf. Jer 23,24) [38]. El mismo Espíritu mantiene la cohesión de todo el cosmos; él le da consistencia, unidad por ser su Creador y Conservador, sin que por esto llegue a ser alma del mundo en sentido platónico [39].

San Gregorio Magno intenta enseñar esta realidad, utilizando las categorías espaciales, pero corrigiéndose a cada momento: «Midiendo el cielo con la palma de su mano y encerrando la tierra en su puño, se muestra que él rodea exteriormente todo lo que ha creado, pues lo que se encierra dentro es contenido desde fuera por el continente. Por el trono donde se asienta, da a entender que él está dentro y por encima. Él mismo está, pues, dentro de todo; él mismo fuera de todo; él mismo sobre todo; él mismo por debajo de todo. Es superior por su poder, e inferior porque lo sostiene; exterior por su grandeza; interior por la sutilidad. Gobierna estando por encima, contiene estando por debajo; envuelve estando fuera, penetra estando dentro. No es superior por una parte, ni inferior por otra; por una exterior y por otra interior; sino que es único y el mismo el que estando todo entero en todas partes, sostiene gobernando, gobierna sosteniendo, penetra circundando y circunda penetrando. Está por encima para gobernar y por debajo para sostener; y porque rodea estando fuera, llena estando dentro. Desde arriba gobierna sin inquietud, desde abajo sostiene sin esfuerzo; interiormente rodea sin dilatarse. Así, es inferior y superior sin ser localizable, es más amplio sin extenderse y más sutil sin disminuir» [40].

Col 1,17 aplicará a Cristo casi las mismas metáforas de Sab 1,7 en un contexto también sapiencial [41].

El v.7 termina con la aplicación de la doctrina cósmica al contexto: el Espíritu del Señor «no ignora ningún sonido», ninguna voz (de forma afirmativa en el original), pues está presente en todo ser y lugar.

[37] Es una enseñanza tradicional el dogma de la omnipresencia divina. Dios está presente en todo lugar, todo lo llena (cf. Jer 23,24; 1 Re 8,27; Sal 139,7). Por esta omnipresencia Dios conoce todo lo que ocurre entre los hombres y en todo el universo (cf. Job 28,24; Sal 139,1-12; Prov 15,11; Eclo 42,18- 20; Dan 13,42, etc.).

[38] Este es el sentido de οἰκουμένη: tierra conocida y habitada, que se ampliaba al ritmo de los descubrimientos. Se pasa del concepto estrictamente geográfico al político y cultural: a la polis antigua griega sucede la *ecumene* helenística, universalizándose (cf. O.Michel, TWNT V 159-161; A.Vanhoye, *L' οἰκουμένη dans l'épître aux Hebreux:* Bib 45 (1964) 248-253.

[39] En la concepción panteísta de los estoicos la fuerza primaria de cohesión de la realidad multiforme de los elementos de la naturaleza –τὸ συνέχον τὰ πάντα– es el ser divino, único constitutivo primordial, y, entre los muchos nombres que recibe, está el de espíritu –πνεῦμα–. Cf. Cicerón, *De natura deorum,* I 15,39; Arnim, SVF II 137,30; 144,26s; 145,1; 146,32; 147,34; E.Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* III/1, 141-149; G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache,* 142s; C.Larcher, *Études,* 362s. 366-376.405-408; *Le livre,* I 184-186.

[40] *Moral.* II 12,20: PL 75,565.

[41] Cf. A.Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu,* 213-217.

8. El verso 8, todo entero, es una consecuencia lógica del v.7b y así se expresa por medio del διὰ τοῦτο: *por eso*. El autor ha querido subrayar intencionadamente la universalidad de la acción del Espíritu, pero esta vez negativamente y de forma intensiva. El participio *quien habla* o quien profiere (φθεγγόμενος) va acompañado de un indefinido negativo οὐδείς: *ninguno*, por lo que la fuerza es mayor: *ninguno que hable* o que profiera. ἄδικα es el término neutro objeto del participio, que, por hacer juego con δίκη: justicia vindicativa (v.8b), se puede traducir por *palabras injustas*.

La segunda negación refuerza el indefinido negativo οὐδεὶς μή, por lo que el matiz del verbo λάθῃ queda patente: *absolutamente ninguno podrá ocultarse*. No existe, pues, posibilidad de pasar desapercibido ante la omnipresencia del Espíritu, personificado en v.8b en justicia (δίκη) que, al pasar junto al transgresor de v.8a lo observa y acusa. El tono es ciertamente fuerte (cf. v.6b), lo que revela la gran importancia que el autor da al tema de la injusticia, que primero maquina el impío (v.9a) y la propala después por medio de la palabra, para ponerla en práctica en compañía de otros (cf. 2,1ss).

9. La aparición de la *justicia acusadora* (v.8b) ¿anuncia un juicio escatológico?; algunos autores así lo creen [42]. Yo no creo que haya que apelar al juicio transhistórico para que las palabras del autor tengan pleno sentido. L.Alonso Schökel resume bien el contenido del verso y el ritmo de las ideas: «Desarrolla con insistencia la imagen judicial: primero, la pesquisa hasta de los pensamientos ocultos; después, el informe de las palabras; finalmente, la prueba de los delitos» [43].

El autor habla de un examen riguroso (ἐξέτασις) de los designios (διαβουλίοις), de las maquinaciones o planes, con matiz maligno, perverso *del impío*. Por primera vez aparece el apelativo de esta especie o categoría de hombres (ἀσεβοῦς) que tanto protagonismo van a tener en la primera y tercera parte del libro [44]. La imagen del juicio hace que busquemos al juez que es, sin duda, el Señor omnipresente y que no ignora nada de cuanto se dice u ocurre (cf. v.7). Simultáneamente está presente la concepción de que a la presencia del Señor, como ante un soberano, llegan todos los rumores del reino ¿por intermediarios? La idea de trascendencia divina, representada generalmente por medio de las imágenes espaciales de altura o de lejanía, no excluyen la convicción profunda de que el Señor está cerca, en este pasaje por medio de su Espíritu. A Dios, pues, llegan tanto los gemidos de los pobres y oprimidos (cf. Job 16,18-19; Sal 79,11; 88,3; 102,2; Eclo 35,21[17]), como el clamor de las injusticias, que es lo que acentúa el v.9c (cf. Gén 4,10; Ecl 4,1; también Mt 23,35), que prueban la culpabilidad de los que las maquinan y ejecutan.

10. Una fina observación de la vida humana: la suspicacia de la persona celosa aguza el oído, se aplica con evidente antropomorfismo a Dios. La

[42] Cf. C.Larcher, I 188.,
[43] *Sabiduría*, 88.
[44] En singular: 1,9 y 5,14; en plural: 1,16; 3,10; 4,3.16; 10,6. 20; 11,9; 12,9; 16,16.18; 19,1.

aplicación se sobreentiende por el contexto. Si el oído atento puede percibirlo *todo*, no habrá murmullo o rumor tenue imperceptible. Con los *cuchicheos* de las murmuraciones o protestas (γογγυσμῶν) parece que el autor nos quiere recordar las célebres murmuraciones del pueblo israelita durante la travesía del desierto, murmuraciones contra Moisés y Aarón y contra Dios (cf. Ex 16,24; 17,7; Núm 14,2; 17).

11. El verso cierra un proceso lógico: *por tanto*, y saca una conclusión: *guardaos de las protestas inútiles* o murmuraciones. Esta palabra clave sirve al autor para empalmar los v.10 y 11 (γογγυσμόν). Esta es la lección moral que el autor desea inculcar a sus lectores en su discurso introductorio. Pero, fiel a su método, el sabio introduce una nueva variación antes de terminar su discursito que le servirá de punto de apoyo para el puente principal entre la introducción y la primera parte. La variación nueva es *la maledicencia;* el puente: el tema de la muerte. *La maledicencia* se refiere tanto a las palabras injuriosas contra Dios, como a las malintencionadas contra el prójimo, en pleno acuerdo con el contexto desde el v.6. No se pueden eximir las palabras dichas en secreto, pues también éstas producen su efecto, no caerán en el vacío. El verso termina con una frase de cuño proverbial y con ella la unidad literaria 1,6-11: La boca calumniadora causa la muerte. ¿Qué clase de muerte y a quién? En cuanto a la muerte el autor nos va a hablar en seguida de ella. El sentido no puede estar, pues, muy distante del que le dé en los v.12ss [45]. ¿A quién causa la muerte? La palabra ψυχήν en v.11d no resuelve definitivamente la cuestión, pues no es evidente que sustituya al pronombre reflexivo: «se mata a sí misma». Puede significar simplemente *vida* y así queda la indeterminación en el aire. «Dejemos pendiente la ambigüedad, que ha introducido el tema importantísimo de la muerte. Tras la indagación y el juicio, se ejecuta la condena. Sujeto de esa ejecución es la misma 'boca' calumniadora; como si no hiciera falta la condena de Dios. 'Tu propia boca te condena'. Ese leve soplo que sale en forma de palabra (cf. Job 6,26) es capaz de destruir el aliento de vida» [46]. El tema de la conspiración para matar al inocente lo desarrollará el autor ampliamente en el capítulo 2.

Sin solución de continuidad el autor va a concluir la introducción general, desarrollando más el tema trascendental de la muerte.

[45] Muchos autores creen que se refiere a la muerte temporal, si no primordialmente, al menos juntamente con la muerte espiritual o pérdida de la amistad con Dios; cf. R.Cornely, 61.70-73; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 21ss; F.Feldmann, *Das Buch der Weisheit,* 28; H.Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre,* 18-24; J.Weber, *Le livre de la Sagesse,* 404; R.J.Taylor, *The eschatological Meaning,* 106-111. Nosotros pensamos que el v.11 se refiere más bien a la pérdida de la amistad con Dios como consecuencia del pecado (cf. Ez 18,4. 20.23.27.28; Eclo 21,2; Prov 18,21). Así opinan, por ejemplo, Grimm, 59s; R.Schütz, *Les idées,* 60s; J.P.Weisengoff, *Death and Immortality,* 111s; G.Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium* II, 43-45.

[46] L. Alonso Schökel, *Sabiduría,* 88.

Vida y muerte

1,12 No os procuréis la muerte con vuestra vida
extraviada
ni os acarreéis la perdición con las obras
de vuestras manos;

13 porque Dios no hizo la muerte
ni goza destruyendo a los vivientes.

14 Todo lo creó para que subsistiera;
las criaturas del mundo son saludables:
no hay en ellas veneno de muerte,
ni el abismo impera en la tierra.

15 Porque la justicia es inmortal.

15 Algunos manuscritos latinos añaden: *iniustitia autem mortis est acquisitio*, retraducido al griego por Grimm: ἀδικία δὲ θανάτου περιποίησίς ἐστιν.

1,12-15. Llegamos a la tercera sección de la introducción. Cada una de ellas mantiene su unidad dentro de la diversidad. Los imperativos han estado presentes en las tres: al principio en la primera (v.1), al final en la segunda (v.11) y al comienzo en la presente. Quizás sea mera casualidad, pero en total son siete. El autor va a desarrollar polarmente el tema muerte - inmortalidad, con lo que nos anticipa, según su estilo, lo central de la parte primera.

12. Este verso desempaña una doble función: es a la vez parte integrante de la unidad 1,12-15 y además sirve de puente de unión entre la sección segunda y tercera. El tema de la muerte lo une con la anterior; θάνατος y ὄλεθρος, presentes en v.12, se adelantan a v.13a y v.14c [47]. El paralelismo sinonímico en los dos hemistiquios del v.12 es perfecto. ¿Qué significa esta *muerte* que se consigue con una *vida extraviada*? No parece que se pueda reducir al término o final biológico del hombre, pues en este caso lo único que recomendaría el autor sería no acelerar el proceso irreversible de la muerte. El término *perdición* (ὄλεθρον: v.12b) o ruina total da más profundidad a la muerte de v.12a, explicándola. En la perspectiva global del autor en toda la primera parte *la muerte-perdición* trasciende, sin eliminarlo, el mero sentido biológico y nos introduce en un sentido escatológico.

La responsabilidad personal del individuo ante la posible elección libre entre la vida o la muerte [48] está muy subrayada por el autor y doblemente por el recurso del paralelismo sinonímico. A la posible *vida extraviada* de v.12a corresponde más en concreto v.12b con *las obras de vuestas manos,* las acciones plenamente imputables, pues son suyas y solamente suyas.

[47] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 51-54; M.Gilbert, DBS XI 66.
[48] Cf. Ez 18,19-20; binomio *vida-muerte:* Dt 30,15; Eclo 15,14-18.

13. Se presenta el nuevo verso como fundamento de v.12 (ὅτι); pero, como es costumbre en el autor, la fundamentación abarca más de lo que quiere probar (cf. v.7). El sujeto gramatical es Dios, el Señor [49].

En los v.13-14 el autor tiene como telón de fondo a Gén 1-3, capítulos que recurrirán con frecuencia a lo largo de todo el libro de la Sabiduría. Así, pues, al decir que *Dios no hizo la muerte* nos está comunicando que Dios desde el principio no quiso para el hombre la muerte, sino la vida. De nuevo tenemos que preguntar por el sentido de la muerte que no quiso ni hizo el Señor. La respuesta no puede ser diferente de la que hemos dado en el v.12. Como se confirmará por 1,16 y 2,23s, la muerte en su sentido pleno: *muerte-perdición* (v.12), no proviene de Dios, es consecuencia de los pecados del hombre; Dios es fuente de subsistencia y de vida (cf. v.14 y 2,23), por lo que no puede causar la muerte ni alegrarse con la destrucción de los vivientes, de los que el hombre es su principal representante [50].

En la formulación del v.13b el autor no podría menos de recordar pasajes como Ez 18,32: «Pues no quiero la muerte de nadie –oráculo del Señor–» (cf. también Ez 18,23; 33,11 e Is 54,16(LXX)). Pero si bien el autor de Sab parte de la consideración de la muerte de los malvados (v.12), como es el caso de Ezequiel, su reflexión supera el punto de partida y se apuntará a la rotunda afirmación por la superación de la muerte en la vida según el plan original de Dios, empezando así a desvelarnos el misterio de la inmortalidad querida por Dios para el hombre.

14. Este verso es un comentario libre de Gén 1 [51]. La universalidad de sus afirmaciones y el optimismo que respira lo confirman. A la muerte y destrucción del v.13 se oponen la subsistencia y la salud general [52]. En este momento habla un creyente que está racionalmente convencido de lo que dice. Dios es el origen supremo de todo cuanto existe. Todo está concebido positivamente según un plan de salvación que culminará en un destino de inmortalidad para el hombre (cf. 2,23). Las criaturas todas, según su naturaleza, cooperan en este plan de Dios, porque son *saludables*. Según la narración de Gén 1,1-2,4a todo es positivo: Dios crea, da ser y vida a todas las cosas del mundo y todas ellas son buenas. El *veneno* que causa muerte y destrucción en el sentido de los v.12 y 13 está solamente en la voluntad de los hombres.

[49] Los v.13-15 preanuncian a 2,23-24; cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 54; M.Gilbert, DBS XI 66.

[50] Cf. H.Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre*, 20-24; R.Taylor, *The eschatological Meaning*, 103-107.115s; C.Larcher, *Études*, 285-292; *Le livre*, I 197s.

[51] Cf. L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 89, que comenta: «Dios llama a la existencia, al ser, 'y NN existió'; de todos los seres se dice que 'eran buenos', de ningún árbol o planta se dice que produjera veneno; Adán dio nombre a todos los animales, sin que ninguno le atacase. Remontándose a los orígenes, *geneseis*, todo es bueno; en la tierra 'impera' el hombre sobre todo y no hay otro imperio. Una criatura reptante parece traer del mundo subterráneo al usurpador del imperio; la muerte (véase 2,22-23)».

[52] Para la exégesis del v.14 véase especialmente R.Schütz, *Les idées*, 52-58; H.Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre*, 20-25; J.P.Weisengoff, *Death and Immortality*, 120-123; G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache*, 137s; R.J.Taylor, *The eschatological Meaning*, 108-116; U.Offerhaus, *Komposition*, 233-235; C.Larcher, I 199-201.

En v.14d rechaza el autor un posible subterfugio: si no es Dios la causa de esta muerte ni son las criaturas visibles, ¿no se podría atribuir a una potestad sobrehumana, a un poder infernal que reine sobre la tierra? (cf. 2,24). También a esto responde el autor negativamente, pues no existe dominio del abismo, del hades sobre la tierra. El abismo o hades no es ni la muerte física ni el reino de los muertos, sino más bien la personificación de la muerte en su sentido trascendental o, si se quiere, la personificación del mal moral [53]. Insinúa el autor, aunque no lo dice, que el imperio del abismo o hades, de este mal absoluto, solamente se ejercita después de la muerte (cf. 5,2ss). Queda, pues, abierto el camino para la afirmación sobre la inmortalidad.

15. El verso, excepcionalmente, no es ni siquiera dístico, consta de una sola línea. Sobre la posibilidad de que sea defectivo en el texto griego, ver la nota textual. La afirmación, de todas formas, es inesperada en lo que se refiere a *la justicia,* si prescindimos de su función literaria por la que redondea la introducción: inclusión con v.1a. El adjetivo *inmortal* sintoniza perfectamente con el contenido de toda la perícopa 1,11ss, corona el razonamiento y adelanta lo que se tratará especialmente a partir de 3,1.

Esta aparente incoherencia es lo que probablemente causó la glosa v.15b y se ha conservado en parte de la tradición de textos latinos. Un razonamiento que explique nuestro texto actual podría ser el siguiente: la justicia está de parte de Dios; la muerte, por tanto, no puede afectarle. El camino de los impíos conduce a la muerte (v.11ss); el de los que aman la justicia conduce a la inmortalidad (cf. 1,1; 3,4; 4,1; 15,3). Así parece que el autor nos quiere recordar que nuestra atención debe centrarse en lo fundamental que está en debate: el enfrentamiento entre la justicia e injusticia, entre malvados y justos, cuyo desarrollo va a comenzar enseguida.

2. *Malvados y justos frente a frente: 1,16-2,24*

Ya hemos afirmado al inicio del comentario que la antítesis justo(s) - impíos o malvados era realmente el gozne sobre el que giraba la primera parte de Sab. El enfrentamiento de ideas y de hechos entre malvados y justos empieza en 1,16, donde aparecen los impíos (ἀσεβεῖς) pactando con la muerte, a la que ya pertenecen en vida por elección propia.

El desarrollo en forma de drama lo expone sucintamente L. Alonso Schökel de la siguiente manera: «Entran en escena los impíos o malvados como grupo compacto. En términos poéticos, van a proclamar su filosofía de la vida y van a hacer un juicio. Esto no es más que el centro del pasaje, construido con gran habilidad e ingenio, como en tres círculos concéntricos.

[53] Esta significación de hades es totalmente nueva en el Antiguo Testamento; cf. P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 30; J.P.Weisengoff, *Death and Immortality,* 123; pero no debe sorprendernos, ya que Sab supone un avance sustancial en todo el problema de la retribución ultraterrena. Sobre la doctrina del abismo o hades cf. 16,13.

Introducir al personaje y emitir el juicio se unen, y así resulta el siguinete esquema: a-b-c-b-a.

a) 1 y 21-22: *el autor* introduce a los personajes con un *juicio* de valor sobre sus palabras, al final repite y justifica su juicio. Es la posición explícita del autor, a la cual quiere atraer al lector; para ello los impíos entran como 'sus personajes', función de una doctrina y una convicción que se presenta dramáticamente. Es claro que *a* transforma todo en palabra del autor.

b) 1b-11 y 17-20: *los malvados,* con permiso del autor, proclaman su interpretación de la vida y, en consecuencia, deciden un *juicio* contra el justo. Pero como hablan dentro de las palabras del autor, surge la ironía: en sus palabras de defensa se están acusando, ingenuamente repiten lo que será su reato en el juicio. Reato doble: su juicio mezquino sobre la vida, su conducta frívola y, además, el juicio inicuo entablado contra el justo; este segundo reato es mucho más grave, porque es injusticia y a la vez grave desafío de Dios (exactamente el doble tema del capítulo precedente).

c) 12-16: en su discurso y de modo descriptivo, los malvados introducen al personaje 'central', al justo. Tal descripción es en su boca la síntesis de los cargos, pues *ese justo,* con sus palabras y su conducta, se opone y denuncia la filosofía del placer. Es decir, también el justo hace un *juicio* y pronuncia una condena, injusta a los ojos de los impíos, y por ella ha de pagar.

Al llegar a este punto, la ironía funciona a doble nivel. Los impíos, denunciando la vida del justo, en realidad están tejiendo su elogio: su vida diversa, su confianza en Dios. Quien condena virtudes, ¿no queda ya condenado? Así, se encuentran los impíos entre el doble cerco del autor y del justo, entre dos testigos de cargo. Ellos mismos se han metido en el cerco cuando han tomado la palabra -vigilados por el autor-, cuando han introducido 'su' propio personaje.

El tema de la justicia continúa su desarrollo. La palabra clave del capítulo anterior suena en el centro, en un magnífico y terrible verso (11a, donde el contexto imponía la traducción 'derecho'). La justicia está encarnada en el personaje 'el justo' (vv.10.12.16.18).

¿Personaje típico o colectivo? La primera solución explica mejor los datos: es un personaje que puede representar a muchos individuos independientes y también a un grupo homogéneo de individuos. Al pueblo de Israel entre los paganos (véase el texto escatológico Is 26, 2); a los israelitas fieles entre sus hermanos apóstatas (como puede sugerir el v.12: 'ley, educación'); también a cualquiera de los justos perseguidos que rezan en los salmos (Sal 64, por citar alguno), y a cualquier justo que sufra persecución por la justicia. Esta es la riqueza del personaje.

En la composición poética es un individuo enfrentado con un grupo y acompañado de Dios» [1].

Así, pues, la perícopa, señalada ostensiblemente en su inicio y final con una inclusión: τῆς ἐκείνου μερίδος (1,16d y 2,24b) [2], está elaborada con arte y esmero, como correspondería a un trabajo de escuela.

[1] *Sabiduría,* 91-92.

[2] Con esta división están conformes generalmente los autores; cf. A.G. Wright, *The*

Precede *una introducción* en la que el autor presenta a los protagonistas -los malvados- y adelanta un juicio negativo sobre ellos (1,16-2,1a). Sigue un largo *discurso* que el autor pone en boca de los impíos y en el que ellos exponen su concepción de la vida y condena al justo (2,1b-20). Por último cierra la perícopa otro *juicio del autor,* en el que se vuelve a rechazar, como en la introducción, la forma de pensar de los malvados (2,21-24).

2.1. Introducción al discurso (1,16-2,1a)

1,16 Los impíos, por el contrario, la llaman a voces y con gestos,
se consumen por ella, creyéndola su amiga; hacen pacto con ella,
pues merecen ser de su partido.

2,1 Se dijeron, razonando equivocadamente:

1,16 *Los impíos.* En el texto griego a *impios* - ἀσεβεῖς - sigue la partícula δέ con sentido claramente adversativo: los impíos, *por el contrario.* Esto supone que v.15 trata sólo de la justicia inmortal, ignorando la existencia de v.15b latino.
Los impíos llaman a la muerte, se consumen por ella, etc. «La muerte» - θάνατος - es el antecedente del triple αὐτόν de v.16 (*la* llaman, se consumen por *ella,* hacen pacto *con ella*) y de v.16d (de *su* partido), bien sea porque se trata de una concordancia *ad sensum,* al contenerse implícitamente en el adjetivo ἀ-θάνατος (in-*mortal*) de v.15, lo que parece preferible (cf. Kühner-Gerth, II.1 359,54s), bien sea porque se refiere a la *muerte* de que se ha hablado en v.12-13; esto parece menos probable. Con nuestra explicación no hay necesidad de recurrir a la hipótesis arbitraria de un original hebreo (cf. C.E. Purinton, *Translation,* 285); ni de convertir al hades o abismo de v.14d en antecedente de los pronombres de v.16, como hace Larcher. De todas formas en esta última suposición el sentido no cambiaría, pues *el abismo* simboliza de una u otra manera a la muerte (cf. C.Larcher, I 207). «la llaman». El v.16 tiene tres aoristos, quizás gnómicos (Fichtner), que en todo caso son traducidos correctamente en presente: προσεκαλέσαντο –llaman–; ἐτάκησαν –se consumen–; ἔθεντο –hacen pacto–.
«a voces y con gestos». En griego: «con las manos y las palabras».
«*se consumen* por ella». El verbo τήκειν (dór. τάκειν), que aquí emplea el autor en sentido figurado, aparece en 16,22.27.29 con su sentido propio de *derretirse.* De nuevo hay que rechazar la sugeren-

Structure (1967) 168.170s; F Perrenchio, *Struttura* (1975) 296, *Struttura* (1981) 4-6; P. Bizzeti, *Il libro,* 54. M Gilbert atribuye además a μερίς la función de señalar la división del discurso de los malvados entre 2,9 (μερίς en v 9c) y 2,10 (DBS XI66).

cia que propone Purinton: ἐτάκησαν es forma corrompida de ἐκράτησαν (cf. *Translation*).

2.1 «se dijeron» hay que entenderlo no en sentido reflexivo: pensaron consigo mismo, sino recíproco: se dijeron entre sí, unos a otros, pues corresponde al griego εἶπον ἐν ἑαυτοῖς.

1,16-2,1a. Empalme con la perícopa anterior y presentación de los personajes activos del drama.

1,16 introduce a los que van a ser a partir de ahora los verdaderos protagonistas: *los impíos* (ἀσεβεῖς); a la vez marca el contraste con el v.15: *por el contrario* (δέ). El autor amplía el motivo iniciado en v.12, pero con una nueva imagen, la del enamorado. Los impíos se consideran amigos de la muerte, por cuya posesión se consumen interiormente. *A voces y con gestos,* muy encarecidamente y por propia iniciativa (cf.1,12b); el tono es irónico y sarcástico a la vez. Puesto que muerte (θάνατος) es masculino en griego, ¿se trata de una velada alusión a una forma muy extendida de amor entre los griegos? [3]. Así se explica mejor que quieran hacer un pacto permanente con ella [4].

Es digna de notarse la gradación que se da en el v.16: invocación de la muerte, amistad con ella, pasión por ella, pacto con ella (casi conyugal) y, por fin, la posesión. Israel pertenece al Señor, es su parte (μερὶς κυρίου: Dt 32,9; Zac 2,16; 2 Mac 1,26) por el pacto que han hecho con él; los impíos, sin embargo, son parte y posesión de la muerte con la que han pactado (cf. 2,24). Este es el juicio severo del autor, pero es coherente con lo que ya ha dicho (cf. v.12) y con lo que seguirá inmediatamente, ya que la doctrina de los impíos es doctrina de muerte y no de vida.

2,1a. Es una introducción formal y directa al discurso de los impíos. Ficticiamente los malvados hablan entre sí y se exhortan; pero el autor adelanta su fallo condenatorio: razonan *equivocadamente,* con un valor moral negativo (cf. 5,6). El juicio se repite en 2,21 también en boca del autor. La tragedia íntima del malvado ya está expresada en estas pocas palabras.

2.2. Discurso de los malvados (2,1b-20)

Este es el lugar clásico en que los malvados exponen su forma de pensar o su filosofía de la vida y su programa de acción. Estamos ante una concepción puramente materialista de la existencia humana, que niega toda clase de supervivencia más allá de la muerte y cualquier intervención divina en la vida del hombre. La muerte adquiere el horizonte absoluto y único en la vida. La escala de los valores corresponde a esta concepción de la vida, único

[3] Cf C. Larcher, I 207· A. J. Festugière, *L'idéal,* 137.

[4] En Is 28,15 dicen los habitantes de Samaría: «Hemos firmado un pacto con la muerte, una alianza con el abismo», aunque la formulación es diversa, pero puede ser que de alguna manera haya inspirado a nuestro autor.

bien del que se puede gozar, sin que exista una norma extrínseca que haya que respetar o que ponga coto a las ansias de placer. Las víctimas de esta concepción de la vida serán los débiles y todo aquel que sea respetuoso con los demás, es decir, el justo.

El discurso es una pieza maestra retórica, que se puede dividir en cuatro estrofas, cuyos títulos podrían ser éstos:

a) La vida es breve (2,1b-5); b) Gocemos de la vida (v.6-9); c) Eliminemos a los débiles y al que se tiene por justo (v.10-12); d) Comprobemos quién tiene razón, él o nosotros (v.17-20).

La justificación de esta división la daremos al comienzo de la exposición de cada una de las estrofas.

La vida es breve

2,1b Nuestra vida es corta y triste,
y el trance final del hombre, irremediable;
y no consta de nadie que haya regresado del abismo.

2 Nacimos casualmente
y luego pasaremos como quien no existió;
nuestro respiro es humo,
y el pensamiento, chispa del corazón que late;

3 cuando ésta se apague, el cuerpo se volverá ceniza
y el espíritu se desvanecerá como aire tenue.

4 Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo
y nadie se acordará de nuestras obras;
pasará nuestra vida como rastro de nube,
se disipará como neblina
acosada por los rayos del sol
y abrumada por su calor.

5 Porque nuestra existencia es el paso de una sombra,
y nuestro fin, irreversible;
está aplicado el sello, no hay retorno.

2,1c «irremediable». Lit.: no hay remedio; ἴασις es término técnico para significar *la curación* de una enfermedad y el medio (remedio), la medicina que cura.

«no consta». Aoristo de experiencia llama Larcher a ἐγνώσθη, que con una negación delante = no se conoce.

«que haya regresado». ὁ ἀναλύσας admite una doble interpretación. Se puede traducir transitivamente: «que haya liberado» (del abismo), o intransitivamente: «que haya regresado». Existen razones para una u otra versión, y los autores se dividen. Nuestro texto sigue la versión intransitiva.

2 El verso comienza en griego con la conjunción causal ὅτι; esta

también aparece en v.2c ante καπνός. La supresión en la versión no supone menoscabo en el sentido, pues todo el discurso es un argumento continuado y sus sentencias se apoyan unas en otras, como las unidades de un tren articulado.
«nacimos»: traduce el griego ἐγεννήθημεν (de γεννάω). Si observamos el aparato crítico en J.Ziegler, nos quedaremos perplejos, porque no sabremos qué preferir, si ἐγεννήθημεν o ἐγενήθημεν (de γίγνομαι / γίνομαι). Una y otra lectura están bien atestiguadas por los mejores códices. Es una fortuna que el sentido prácticamente no cambie en uno u otro caso: nacimos, llegamos a ser o vinimos a la existencia. La causa de esta confusión la da acertadamente F.Feldmann: una ortografía vacilante a propósito de la simple o doble ν (*Textkritische,* 43; cf. J.Ziegler, 76, donde se multiplican los ejemplos del mismo libro de la Sabiduría).
«nuestro respiro». Lit.: «el aliento en nuestras narices».
«chispa del corazón que late». Lit.: «chispa del movimiento producido por el movimiento o latir de nuestro corazón». F.Stummer justifica la versión latina: *ad commovendum cor nostrum* que los autores consideran generalmente incomprensible. La conclusión a que llega es que la versión latina corresponde perfectamente a nuestro texto griego que él traduce: «bei der Bewegung unseres Herzens» y que coincide con nuestra versión (cf. ZAW 42 [1950] 153-157).

5 Creemos que no es conveniente suprimir la versión de la partícula γάϱ: pues, porque, cf. también v.5c con ὅτι. Aunque la variante ὁ βιός tiene buenos testigos, es preferible la lectura que propone Ziegler: ὁ καιϱός, por lo que la versión debe ser: «nuestra existencia», es decir, el tiempo de nuestra existencia, para no confundirnos con v.1b y 4c que leen ὁ βίος ἡμῶν.
«no hay retorno». Lit.: «nadie retorna» o «vuelve sobre sus pies».

2,1b-5. El tema de la vida es dominante [5] y también su cara opuesta la muerte o *final,* que forma una inclusión [6]. El autor hace hablar a los malvados. En tono elegíaco, enormemente triste y desesperanzado, los impíos, o uno solo en representación de todos ellos, reflexionan en voz alta acerca de lo que piensan sobre la vida humana presente. La doctrina que se expone no podemos afiliarla a una escuela o corriente filosófica determinada. Creemos que estos impíos, según la mente del autor, son principalmente los judíos que, por el influjo del ambiente pagano materialista, han apostatado de la fe de sus padres. Sin embargo, no se pueden excluir lospaganos que están en contacto permanente con los judíos que han permanecido fieles y que, como veremos, se mofarán de ellos y los perseguirán [7].

[5] ὁ βίος ἡμῶν: v.1b y 4c; en v. 5a ὁ καιϱὸς ἡμῶν.
[6] ἐν τελευτῇ ἀνθϱώπου: v.1c y τῆς τελευτῆς ἡμῶν: v.5b.
[7] Existe gran confusión entre los autores sobre la identificación de los impíos. A.Dupont-Sommer cree que los impíos son los discípulos de Epicuro; para Linke, W. Weber, Focke son los saduceos (cf. Mt 22,23; Hech 23,8); otros opinan que son los seguidores de las doctrinas del Eclesiastés, así Bousset, Siegfried, Levy, Goodrick; Grimm y Condamin no van tan lejos; para

1b. *Nuestra vida* (ὁ βίος ἡμῶν), lo único que verdaderamente es nuestro y que somos nosotros mismos y que experimentamos directamente. La misma expresión en v.4c. Pero no sólo es rápida y veloz la vivencia del momento; *la vida* en su conjunto, la suma de los momentos que se viven como un todo, también es *corta*. El adjetivo ὀλίγος parece que empequeñece más la vida, es *poca* cosa. Si lo más valioso que tenemos es tan corto en su duración, espontáneamente surge el sentimiento de tristeza. Por esto nuestra vida es *triste*, porque el horizonte de esperanza está tan recortado. Difícilmente se puede decir tanto tan descorazonador en tan pocas palabras, en un solo verso.

La brevedad de la vida humana es tema frecuente de reflexión sapiencial fuera y dentro de la Escritura [8]. Mientras la revelación no ilumine más el misterio de ultratumba, la tristeza acompañará estas reflexiones, aunque no con el pesimismo y desesperación de los impíos en Sab (cf. Gén 47,9; Job 7,6.7.16; 9,25; 10,20; 14,1-2; 16,22; 17,1; Sal 39,5-7; 144,4; Ecl 2,22s; 6,12, etc.).

1cd. El hombre está condenado a morir irremisiblemente; no existe remedio natural para la muerte. τελευτῇ marca la nota de la naturalidad del fin (cf. 2,5; 4,17; 5,4), por lo que todas las corrientes filosóficas que han existido no han podido eludir el tema de la *finitud del hombre,* de lo inevitable de la muerte. Las reacciones ante este tremendo destino van desde la aceptación impasible de un estoico a la protesta inútil de los crasos hedonistas materialistas. Los impíos de Sab también tienen las suyas: lamentaciones al principio, resoluciones no violentas a partir de v.6 y violentas del v.10 en adelante.

No consta: se apela a la experiencia universal. Como hemos visto, la segunda parte de 2,1d admite una doble interpretación: ὁ ἀναλύσας se puede traducir transitivamente: quien libre del abismo, o con sentido intransitivo, como en el texto. Preferimos la del texto porque con ella se mantiene el punto de vista de la experiencia y no es necesario introducir un nuevo tema de discusión: la existencia o no de elementos sobrenaturales según la mentalidad de los impíos, que son los que razonan [9].

2-3. Los impíos exponen su fundamentación filosófica (cf. ὅτι). El autor refleja en estos versos una filosofía materialista muy afín a la de los epicúreos [10]; pero los impíos no son auténticos discípulos de Epicuro, como se verá

ellos los impíos no son discípulos del Eclesiastés, sino sus malos intérpretes. La mayor parte de los intérpretes sigue la opinión que hemos expuesto en el comentario; cf. A.Dupont - Sommer, *Les «impies»*, 90-109; J. Fichtner, *Die Stellung,* 120-22; J.P. Weisengoff, *The Impious,* 40-65; D. Colombo, *Quid de vita,* 88s; M. Conti, *L'umanesimo ateo,* 438s; C. Larcher, *Études,* 216; M. Gilbert, DBS XI 103.

[8] Dice Plinio el Joven: «¿Qué hay tan limitado, tan breve como la vida más dilatada del hombre?» *(Epist.,* III 7,11); y Cicerón se pregunta: «¿Por qué nos atareamos con tantos trabajos en este tan corto espacio de tiempo de la vida?» *(Pro Archia,* 28). Horacio se lamenta: «El devenir de nuestra breve vida nos impide albergar una larga esperanza» *(Odas,* I 14; trad. de A. Cuatrecasas); cf. Ovidio, *Trist.,* V 9,37; 10,46; Marcial X 50,7s; Séneca, *De brevitate vitae.*

[9] Cf. A. Dupont-Sommer, *Les «impies»,* 90, n.2; J.P. Weisengoff, *The Impious,* 42, n.7; C.Larcher, I 214s.

[10] Cf. nota 7.

en la concepción de la moral (v.6ss). Los impíos son materialistas eclécticos superficiales, sin sistema filosófico propio, alimentados por las corrientes filosóficas vulgarizadoras en todo el ámbito helenístico [11]. Todo proceso en la naturaleza es fortuito, el azar lo rige todo; también el hombre es fruto de la improvisación y del juego de los átomos [12]. El hombre no se diferencia fundamentalmente de los demás vivientes: como vino, así se va y no queda rastro de su existencia. El nihilismo es absoluto: de la nada a la nada; ni siquiera se admite la existencia umbrátil de los muertos en el seol según la doctrina tradicional del A.T. (cf. Is 38,18). El *respiro* o aliento en las narices es signo de vida (cf. Gén 2,7; Job 27,3); pero éste también es *humo* que se disipa. Este aliento vital es de orden material, como el espíritu del v.3b, que *se desvanecerá* en la hora de la muerte [13]. Se cree que *el pensamiento* es como una chispa de fuego que brota del corazón. En la antigüedad es común poner en el corazón la sede de los pensamientos [14]. El pensamiento, la razón –λόγος– es lo más sutil del hombre, de naturaleza ígnea, también material. El influjo de la filosofía griega aquí es evidente [15]. Al morir el hombre, el corazón cesa de latir, la *chispa* –el pensamiento– se extingue y *el cuerpo* se convierte en ceniza (cf. Gén 3,19; Ecl 3,20). Según los malvados, a la muerte del hombre sigue la nada absoluta (cf. v.2b).

4-5. Puestos los fundamentos de la doctrina de los impíos en v.2-3, viene ahora la consecuencia lógica, el olvido del tiempo. Negada la inmortalidad individual, no quedará ni siquiera la inmortalidad del recuerdo en las generaciones futuras [16]. La existencia personal para ellos no tiene más consistencia que la del tiempo que pasa. Esta doctrina sin esperanza se ilustra gráficamente con varias comparaciones, conocidas en la misma tradición litararia de Israel (cf. Os 13,3; Job 7,9; 8,9; 14,2; Sal 39,7; 109,23; 144,4). El destino es fatal, el término de nuestro camino es la muerte de la que nadie vuelve (cf. Job 7,10; Is 38,10-12). Con la metáfora del sello el autor se refiere arriesgadamente a la misma muerte (cf. Job(LXX) 3,7), sello de la vida, si es que no alude a un probable sello real del sepulcro (cf. Mt 27,66).

[11] Cf. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I (Berlín 1926) 449-454; P. Heinisch, *Das Busch der Weisheit*, 40-42; A. Dupont-Sommer, *Les «impies»*, 93-101.

[12] Cf. Lucrecio, *De Rerum Natura* V 419-431. Sin embargo, Cicerón lo niega en absoluto: «Porque no hemos sido nacidos ni engendrados por la casualidad, sino que hay cierta fuerza que vela por el género humano, y que no le hubiera engendrado, ni alimentado, ni hecho sufrir tantos trabajos, para sepultarlo luego en los males sempiternos de la muerte» (*Tuscul.*, I 49, 118: trad. de M. Menéndez y Pelayo).

[13] Cf. C. Larcher, I 207: A. J. Festugière, *L'idéal*, 137.

[14] Cf. J.Behm, καρδία: TWNT III 611-614. Se exceptúa Platón que la puso en el cerebro, cf. *Timeo* 73c.d.

[15] Cf. A. Dupont-Sommer, *Les «impies»*, , 97-99; F. Feldmann, *Das Buch der Weisheit*, 31; G. Verbeke, *L'Évolution*, 226.

[16] En la Escritura al justo se le reserva una memoria imperecedera: cf. Sab 4,1; Is 56,5; Sal 112,6; Prov 10,7; Eclo 37,26; 39,9, etc.; al malvado el olvido total: cf. Dt 9,14; Sal 9,6; Job 18, 17; Eclo 44,9, etc.

Gocemos de la vida

2,6 ¡Venga!, a disfrutar de los bienes presentes,
a gozar afanosamente de las cosas, como de la juventud;

7 a llenarnos del mejor vino y de perfumes
que no se nos escape la flor primaveral;

8 ciñámonos coronas de capullos de rosas antes de que se ajen;

9 que no quede pradera sin probar nuestra orgía;
dejemos en todas partes recuerdos de nuestra alegría,
porque ésta es nuestra suerte y nuestra herencia.

2,6 «a disfrutar», «a gozar». Lit.: «disfrutemos», «gocemos»; aoristos ingresivos (Larcher). La mismo se debe decir de los aoristos de v.7-8. «de las cosas», corresponde a κτίσει (la creación colectivamente); lectura mejor atestiguada y preferida por Ziegler. La variante κτήσει (posesiones, propiedad) es secundaria (cf. J.Ziegler, 67; P.Walters, *The Text of the Septuagint*, 219).
«como de la juventud». En v.6b la mejor lectura nos la dan los códices B S V y otros minúsculos: ὡς νεότητι (como de la juventud), de la que se pueden derivar las demás, como lo aceptan Fichtner, Ziegler y Larcher; ὡς ἐν νεότητι la prefiere Rahlfs, apoyado en O L min. La(pl); esta lectura pretende mejorar la de B y no ofrece dificultad especial; ὡς (ἐκ) νεότητος, genitivo temporal, está menos atestiguado y también es una corrección de B. Las correcciones propuestas por otros autores sin fundamento textual son innecesarias (cf. C. Larcher, I 229s; C.E.Purinton, *Translation*, 286s; A.Dupont-Sommer, *Les «impies»*, 91, n.3).

9 «que no quede pradera». Seguimos la lección μηδεὶς λειμών, no atestiguada por códices griegos, pero que ha sido conservada en todos los mms. latinos: *nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra* (2,8b). La lección μηδεὶς ἡμῶν (ὑμῶν), presente en todos los códices griegos, no en todos los latinos, es un duplicado en que λειμών ha sido sustituido por todos los latinos, (cf. J. Ziegler, 23; F. Feldmann, *Textkritische*, D. De Bruyne, *Étude sur le texte latin*, 111; P.W. Skehan, *Notes on the Latin Text*, 231; P. Walters, *The Text*, 219; M. Gilbert, DBS XI 61s). C. Larcher sigue el *textus receptus*, no el corregido (cf. *Le livre*, I 232-234). En la edición crítica del texto latino (Roma 1964) en el texto se lee solamente: *nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra* (2,8b); en nota se cita la lección: *nemo vestrum (nostrum) sit exors luxuriae nostrae.*

2,6-9. La segunda estrofa del discurso la componen estos cuatro versículos, que se distinguen de los demás porque son una exhortación (δεῦτε οὖν: v. 6a) para disfrutar de la vida, como si se tratara de un banquete permanente. Del plano teórico en que se han desarrollado las reflexiones de los impíos en su discurso, se desciende a la práctica. Los autores suelen coincidir en poner una cesura entre v.9 y v.10 [17]. En efecto, el v.10 da inicio al tema del juto (δίκαιος y el tono cruel de la exhortación de los malvados hace honor a los protagonistas en abierto contraste con el tono empleado en v.6-9.

6. La exhortación a gozar de los bienes presentes no es de suyo inmoral, y así la vemos expresada, por ejemplo, en Ecl 3,12-13.22 con aprobación del autor sagrado. Pero aquí se trata del final de un proceso lógico, basado en principios falsos filosófica y religiosamente: Los bienes presentes y tangibles son los únicos de que se puede disfrutar, según el razonamiento de los impíos. Para ellos no existen normas éticas a las que haya que someterse, ni se esperan bienes futuros de ningún género. Urge, pues, aprovechar al máximo el momento presente que es fugaz, como indican los aoristos ingresivos del verso: comencemos a disfrutar [18].

El verso en su segunda mitad mantiene la exhortación en un perfecto paralelismo sinonímico. Al disfrute de v.6a corresponde el goce o uso de v.6b; el objeto de este goce o uso es simple o doble, según se resuelva el problema textual. Como ya hemos visto en la nota filológica, no hay duda del primer término: *las cosas* en su individualidad o la *creación* en su conjunto (cf. 5,17; 16,24; 19,6), sin que esto suponga la aceptación de un creador, sino en este caso todo lo contrario. Si se elige la lectura ὡς νεότητι, un segundo dativo regido por el mismo verbo, habría que preferir *la juventud* como objeto del goce al sentido modal o temporal: «gocemos de las cosas como de la juventud». Esta interpretación se ve reforzada por el adverbio σπουδαίως: ardorosamente, afanosamente, con ansiedad, etc., propio de la juventud. Notemos de paso que se trata de una exhortación para el uso de, y no para el abuso de. Aunque esto se refiere únicamente al aspecto formal, porque del contexto debemos deducir un *uso indebido* por la manera de realizarlo.

Antes de aducir testimonios de ámbito profano recordemos un pasaje de Isaías que, posiblemente, estaba en la mente de nuestro autor. A los habitantes de Jerusalén se ha invitado a la penitencia y el profeta constata: «Mas he aquí que lo que hay es alegría y algazara, sacrificio de reses vacunas y degüello de ganado menor, comer carne y beber vino. ¡Comamos y bebamos, que mañana moriremos!» (22,13).

La conciencia viva de la fugacidad de la vida humana ha motivado que sea frecuente en la literatura profana el tema del disfrute del momento que se escapa; es el famoso *carpe diem* de Horacio: «Sé prudente, filtra el vino; no pongas esperanza en el breve espacio de la vida. Mientras hablamos habrá huido, envidioso, el tiempo. Goza el hoy; mínimamente fiable es el maña-

[17] Cf. F. Perrenchio, *Struttura* (1981) 14; P. Bizzeti, *Il libro,* 54; C. Larcher, I 228; M. Gilbert, DBS XI 66.
[18] Así C. Larcher, I 228.

na»[19]. El horizonte de la muerte como fin absoluto de todo acentúa aún más la sensación de fugacidad y, por consiguiente, espolea el ansia del mayor disfrute, convirtiéndose así en un verdadero aguafiestas. Para espantar este fantasma, ayer como hoy, se acude al aturdimiento, al vértigo de la fiesta que termina en orgía.

7-8. Con exquisito gusto el autor nos introduce en los banquetes y orgías, tan antiguos como las civilizaciones refinadas. En la sagrada Escritura hay testimonios de ellos (cf. Is 28, 1; Ez 23,40-42; Amós 6,6; 2 Mac 6,7; Eclo 32,2). Pero son más famosos los simposios cantados por los poetas griegos y romanos. Entre los romanos ya se consideraba la vida como un banquete permanente, especialmente éste es un tema satírico[20]. El vino exquisito y los perfumes eran elemento imprescindible de todo buen banquete y simposio[21]. En el de los impíos debe correr en abundancia hasta la saciedad *–a llenarnos–* y las flores, muchas flores, coronas de flores, de capullos, aun en el sentido más literal, pues los griegos y los romanos eran pródigos con ellas en tales banquetes; «Manda traer aquí vinos y perfumes y rosas, flores demasiado efímeras»[22].

9. Si aceptamos el texto griego *receptus: que ninguno de nosotros sea excluido de,* el v.9 continúa con la descripción de los célebres simposios latinos. Los comensales iban de una fiesta a otra y se citaban para la siguiente orgía, donde no debería faltar ninguno de la pandilla. Si se admite la corrección de VL, el sentido es más bien simbólico que real, pues no se trata, al parecer, de fiestas campestres.

Como cuando pasa un ciclón todo queda arrasado y deja rastros y huellas, señales de su presencia, así es el paso de los cínicos incrédulos materialistas impíos, que han participado de la vida como de una orgía. Porque no olvidemos que el autor está hablando en metáfora de la concepción que de la vida tienen los impíos.

La conclusión de esta segunda estrofa en v.9c no puede ser más significativa, teniendo en cuenta que el autor utiliza intencionadamente un vocabulario ya consagrado por la Escritura (μερίς-κλῆρος) y con un significado técnico religioso con relación al reparto de la tierra prometida: «Leví no tuvo *parte* (μερίς) ni *heredad* (κλῆρος) con sus hermanos: Yahvé es su *heredad* (κλῆρος)» (Dt 10,9; cf. Is 57,6; Jer 13,25; Ecl 3,22). De esta manera el autor hace que los malvados ridiculicen las creencias judías. La vida alegre, el vino y los perfumes: las orgías, deben suplir el vacío interior de los impios cínicos; la negación de toda esperanza en el futuro debe ser compensada con el disfrute a tope del tiempo presente: ésta es su única suerte, ésta su única herencia.

[19] *Odas* I 11,6-8 (trad. de A. Cuatrecasas).

[20] Cf. Horacio, *Sát.* I 1,118s; Lucrecio, *De Rerum,* III 912-915.

[21] Distinción o complemento de uno y otro; cf. PW, *Symposion;* C. Larcher, I 230s. Ya en Cant 8,2 se alude al vino mirrado; cf. también Amós 6,21.6; Is(LXX) 25,6-7.

[22] Horacio, *Odas* II 13-14; cf. Luciano, *Nigrinus,* 31.

Eliminemos a los débiles y al justo

2,10 Atropellemos al pobre inocente,
no nos apiedemos de la viuda
ni respetemos las canas venerables del anciano;

11 que sea nuestra fuerza la norma del derecho,
pues lo débil –es claro– no sirve para nada

12 Acechemos al justo, que nos resulta incómodo:
se opone a nuestras acciones,
nos echa en cara las faltas contra la ley,
nos reprende las faltas contra la educación que nos dieron;

13 declara que conoce a Dios
y dice que él es hijo del Señor;

14 se ha vuelto acusador de nuestras convicciones,
sólo verlo da grima;

15 lleva una vida distinta de los demás
y va por un camino aparte;

16 nos considera de mala ley
y se aparta de nuestras sendas como si contaminasen;
proclama dichoso el destino de los justos
y se gloría de tener por padre a Dios.

10 «atropellemos *al pobre* (que es) inocente». Traducimos así mejor que «*justo* que es pobre», porque la tríada está compuesta por pobre, viuda y anciano: representantes de lo más débil e inútil; la persecución del *inocente* o justo en cuanto tal empieza en v.12.

14 «sólo verlo da grima». Lit.: «sólo verlo nos es insoportable».

15 «Lleva una vida...». Lit.: «pues su vida (es) distinta de la de los demás». «va por un camino aparte». Lit.: «sus caminos diferentes».

16 «el destino». ἔσχατα: el final, la suerte final, las postrimerías.

2,10-16. No aducimos razones formales de estructura para señalar los límites de esta tercera estrofa, sino de conveniencia [23].

Por primera vez aparece (el) justo o *inocente* (δίκαιος) que, juntamente con los impíos, ocupará el centro de la acción en todo lo que resta de la

[23] Se invalidan o atenúan las razones dadas por P. Bizzeti (cf. *Il libro,* 54), que en p. 55 admite la estrofa 10-20.

primera parte de Sab. En esta tercera estrofa los malvados manifiestan abiertamente sus pérfidas intenciones y proyectos con relación a los débiles y al pobre justo en particular: perseguirlo y hacerle la vida imposible por la poderosísima razón de que su vida (ὁ βίος αὐτοῦ: v. 15a; cf. con 2,1b y 2,4c) es una acusación continua contra ellos (v.14a).

¿Quién es este pobre inocente o justo? La tradición cristiana ha visto prefigurado en este *justo* a Jesus en la cruz [24]. Sin embargo, no existen argumentos que demuestren apodícticamente que Sab 2,12ss es un texto mesiánico. El justo no es una persona determinada, sino un tipo y así naturalmente se puede aplicar al justo por excelencia, a Jesús [25].

10. Los impíos pasan violentamente de las celebraciones orgiásticas a la programación de acciones injustas y viles en contra de las personas más débiles e indefensas de la sociedad. Existe una tradición antiquísima en Israel en favor de los estamentos más débiles e indefensos. La tríada famosa la componen los pobres, los huérfanos y las viudas, sustituidas a veces por los emigrantes o extranjeros (cf. Is 10,2; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10; Mal 3,5; Job 29,12-13; 31, 16-17; Eclo 4,1-10, etc.). Los malvados del v. 10 han escogido como víctimas de sus injusticias al pobre, a la viuda y al anciano.

Lorinus se pregunta por qué se exhortan los impíos a oprimir al pobre y responde: «El rico justo resiste, el pobre justo no puede resistir. El pobre está expuesto a la rapiña, como el pez pequeño al más grande... Es inhumano afligir *(deprimere)* al impotente, inicuo atormentar *(vexare)* al inocente. Es bastante difícil que encuentres un rico justo, pues o es un malvado o heredero de un malvado» [26].

La persecución del *anciano* es una novedad. Es proverbial el respeto por los ancianos en toda la antigüedad, y en Israel está incluido en el texto legal; Lev 19,32 ordena: «Alzate ante las canas y honra al anciano» (cf. Prov 16,31; 20,29; Dt 28,50). Quizás quiera dar a entender el autor que los malvados son jóvenes, pues son fuertes (cf. v.11a) y por ello les estorban los consejos de los ancianos (cf. 1 Re 12,1-16). De todas formas los consideran débiles y sin provecho (v. 11b).

11. Llegamos a un verdadero clímax del discurso. Aquí se desenmascaran por completo los impíos que no admiten ni ley ni orden superiores a sí mismos; solamente formulan con palabras lo que proclaman sus hechos: *la norma del derecho* (δικαιοσύνης) es la propia *fuerza*. Así se impone la ley del más fuerte, con lo que se pervierte todo orden de valores, o mejor aún, se

[24] Un resumen de la historia de la exégesis de Sab 2,12-20 puede verse en C. Larcher, I 258-263; cf. especialmente A.M. LA Bonnardière, *Le «juste» défié;* É. des Places, *Un thème platonicien dans la tradition patristique: Le juste crucifié:* TU 94 (Berlín 1966) 30-40.

[25] Cf. M. Adinolfi, *Il messianismo;* A. Sisti, *La figura del giusto perseguitata in Sap 2:12-20:* BibOr 19 (1977) 129-144; M. Gilbert, DBS XI 103s; DictSpir 63. El tema del justo perseguido injustamente tiene raíces profundas en la literatura bíblica y ha sido desarrollado en los libros canónicos y extracanónicos, cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection,* 48-92.

[26] *In Sap. 2,10;* la sentencia final es de san Jerónimo (cf. *Epist.,* 150, q.1). Sobre el concepto y la realidad del pobre en Israel, cf. H.J. Kraus, *Teología de los Salmos* (Salamanca 1985) 201-207, espec. 204.

elimina. Cualquier perversidad está justificada si el que la ejecuta es el más fuerte [27]. Casi con las mismas palabras se afirma de Dios en 12,16a: «Tu fuerza es el principio de la justicia»; pero el sentido es muy distinto, pues es en el poder divino donde se fundamenta su misericordia: «El ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos» (12,16b; remitimos a la exégesis que allí hacemos de este importante pasaje). Con los impíos sucede todo lo contrario. El ser más fuertes y poderosos les hace despreciar *lo débil* como inútil, sin provecho, y no tener misericordia. Los milenios de historia confirman que la humanidad no se humaniza con el paso del tiempo. El progreso científico y técnico que ha llevado al hombre a las estrellas, no lo ha elevado moral y humanamente ni un palmo del suelo por el que siempre ha reptado como un gusano. El juicio es muy pesimista y severo, pero la realidad ha sido y es más cruel con los millones de inocentes que han sufrido y sufren en sus carnes las consecuencias de la impiedad de los más fuertes, individual o colectivamente, y que los ha llevado o van irremisiblemente a la muerte.

Por *lo débil* que *no sirve para nada* se entienden los débiles en la sociedad. Al eterno problema de los atropellos, del imperio de la injusticia en la sociedad humana que se ceba en los más indefensos e inocentes, matiz muy conocido por los profetas [28] y salmistas (cf. Am 2,6; Sal 37,12-14), Sab añade algo: pone a Dios y a la justicia claramente de parte de los pobres y desvalidos, ya que los que oprimen son los ricos y poderosos, los oprimidos los pobres.

12. Los v.10-11 han insistido en el enfrentamiento malvados-débiles. En cuanto al justo, aparecía no como categoría independiente, sino en cuanto cualidad del *pobre*. A partir del v.12 se tratará *del justo* en cuanto tal [29]: los impíos le harán objeto de sus asechanzas porque es *inocente* o justo, es decir,

[27] Antecedentes en la sagrada Escritura, cf. Job 12,4; Miq 2,1. En el mundo greco-romano algunas concepciones filosóficas y muchas personas en la vida real sostenían la realidad cruel de la ley del más fuerte. En el Gorgias de Platón dice el sofista Calicles: «A mi entender la misma naturaleza demuestra que es justo que el que vale más tenga más que su inferior, y el más capaz que el más incapaz. Y manifiesta que esto es así el hecho que en un sin número de casos tanto los animales como en el conjunto de hombres que integran una ciudad cualquiera y en las razas humanas, haya quedado discernido lo justo como la autoridad del fuerte sobre el débil, la mayor posesión de bienes de aquél frente a la menor de éste» (483d). «Y me parece que Píndaro manifiesta lo que estoy diciendo en el canto en el que dice: 'La ley, reina de todos los mortales e inmortales. Ella los conduce con irresistible brazo, justificando la mayor violencia; lo infiero de los trabajos de Heracles, puesto que sin pagarlas...'. Así dice poco más o menos, pues no sé bien los versos. Mas desde luego dice que, sin haberlas comprado, ni habérselas dado Gerión, se llevó las vacas, convencido de que es cosa naturalmente justa que las vacas y todos los restantes bienes de los débiles e inferiores pasen a ser del más hábil y del más fuerte» (484bc) (Traducción de Edic. Aguilar [Madrid 1981] 383); cf. también Hesíodo, *Trabajos*, 192.

[28] Cf. J.L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*. La justicia social en los profetas de Israel. (Madrid 1985). Sobre este libro cf. J. Vílchez: Proy 32 (1985) 147-150, donde afirmo que «lo que se descubre es el grito desgarrado de Dios y del hombre ante las injusticias más hirientes entre los hombres y por parte de los que deberían velar por la justicia y el recto orden; el eco del mensaje llega hasta nosotros con todo el vigor y la fuerza de una palabra real, viva y actual» (p.149).

[29] Un estudio sobre Sab 2,12-21 en la tradicción de los Padres africanos puede verse en A.M. La Bonnardière, *Le «juste» défié*, 161-186; san Agustín, por ejemplo, aplica el pasaje a Cristo, cf. *Ciudad de Dios*, XVII 20,1.

porque se ajusta a las normas de la ley de Dios y de las tradiciones más respetables que se transmiten en las escuelas [30], todo lo contrario de lo que hacen los impíos perseguidores. Tal actitud de los justos no puede menos de ser molesta e incómoda a los impíos, y más si esta actitud no se considera únicamente pasiva sino que se manifiesta en reprensiones y reproches directos [31].

13. El conocimiento de Dios que proclama poseer el justo no es un puro conocimiento de la existencia de Dios o de sus atributos, sino un conocer de tipo práctico que puede servir de norma para la vida y del que carecen los malvados, aunque no sean ateos (cf. 5,7c) [32]. Incluye también una iluminación interior acerca de los planes y *secretos de Dios,* manifestados ya en las santas Escrituras (cf. v.22), y el reconocerse a sí mismo hijo de Dios.

El término griego παῖς es equívoco, ya que en la versión de los LXX puede significar siervo o hijo. En nuestro contexto el equívoco desaparece: en v.16c hijo está implícito en *padre y* y en v.18a se dice explícitamente *hijo de Dios.* La acusación de los impíos en v.13 no es un delito, sino todo lo contrario. Así consigue el autor poner de manifiesto la inocencia del justo y la malicia y arbitrariedad de sus perseguidores.

14-15. En v.12-13 el justo acusaba a los malvados con la palabra; en v.14-15 es su propia vida una acusación continua de la forma de pensar y de actuar de los impíos; por lo que su sola vista ya les es insoportable. El género de vida del justo corresponde a una concepción de la vida muy distinta de la de los impíos (cf. 2,1 y 4: ὁ βίος ἡμῶν: de los malvados). El v.15 así lo expresa con paralelismo sinonímico y en estilo sapiencial. En esta acusación el autor se hace eco de lo que sus contemporáneos paganos pensaban de los judíos por la forma de vivir tan apartada de los demás, hasta en barrios especiales, y por sus creencias religiosas [33].

16. Los impíos, que siguen su razonamiento en v.16, consideran al justo perteneciente a su misma nación o raza, por lo que debería juntarse con ellos, participar en los mismos actos sociales que ellos. Por la manera de hablar se confirma lo ya dicho: los impíos son judíos renegados. El justo, a la vista de su comportamiento, no los considera auténticos, sino falsos. El adjetivo κίβδηλον (v.16a) originariamente se refiere a cualquier género de adulteración; si se relaciona con los metales, éstos serán de mala ley o de

[30] Rasgos que apuntan a un ambiente típicamente judío, por lo que los perseguidores del justo se deberían considerar judíos infieles y apóstatas; pero se puede admitir una interpretación más amplia; cf. C. Larcher, I 242s.

[31] Ver juego de palabras: ἄχρηστον (v. 11b) y δύσχρηστος (v.12a), que se multiplica en este verso, repetición en terminaciones, etc. En cuanto al posible influjo de Is 3,10 (LXX) en v.12a, cf. P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching,* 291.

[32] Cf. G. Ziener, *Weisheitsbuch,* 52.

[33] Tácito recoge la opinión de los romanos sobre los judíos en general: «Odian mortalmente a los que no son judíos. Se diferencian de los demás en el comer y dormir; siendo gente muy inclinada a la sensualidad, se abstienen del trato con extranjeras; entre ellos no hay nada ilícito. Instituyeron el circuncidarse para ser conocidos por esta diversidad; hacen lo mismo los que se pasan a sus costumbres. A éstos lo primero que les enseñan es despreciar a los dioses, ser infiel a la patria, tener por despreciables a padres, hijos y hermanos...» (*Hist.,* V 5); cf. Juvenal, *Sátiras* XIV 103s.

indebida aleación. De aquí fácilmente deriva la significación general que implica falsedad. Aplicado por el justo a los malvados el sentido es de orden moral. Si éstos son judíos lo serán solamente de nombre, en realidad son falsos judíos [34].

En consecuencia el justo no puede compartir el camino con los impíos, es decir, no puede imitar su conducta. Esto ya lo ha dicho en v.15 (cf. Sal 1,1.6), pero en v.16b añade el motivo: evitar no sólo el contagio, sino hasta la impureza legal que se contrae al ponerse en contacto con lo impuro.

Los impíos han afirmado fieramente el único valor existente: el disfrute de la hora presente; han negado cualquier tipo de trascendencia: valores humanos supraindividuales, cualquier supervivencia más allá de la muerte, la misma providencia de Dios (cf. 2,1ss). El justo, por el contrario, afirma la trascendencia; para él es dichoso *el destino de los justos* (v.16c), porque cree en la inmortalidad y porque, aun en las pruebas más difíciles, se considera bajo la protección de Dios, a quien, en opinión de los impíos, tiene la osadía de llamar padre. Qué implica esta apelación, lo veremos en el comentario a v.18 (cf. Is 63,16; 64,7).

Comprobemos quién tiene razón, él o nosotros

2,17 Vamos a ver si es verdad lo que dice,
comprobando cómo es su muerte;

18 si el justo ése es hijo de Dios, él lo auxiliará
y lo arrancará de la mano de sus enemigos.

19 Lo someteremos a tormentos despiadados,
para apreciar su bondad
y comprobar su temple;

20 lo condenaremos a muerte ignominiosa,
pues dice que hay quien mire por él.

17 «vamos a ver». ἴδωμεν es aoristo ingresivo.

19 «tormentos despiadados». Lit.: «afrenta y tormento» o «tormentos afrentosos».

2,17-20. La última estrofa que cierra el discurso de los malvados revela la intención final de su actuación: *Vamos a ver si* (ἴδωμεν: v.17a), *para apreciar* (ἵνα γνῶμεν: v.19b) y *comprobar* (δοκιμάσωμεν: v.19c).

«La muerte va a ser la prueba definitiva. La preparan brutalmente como un experimento en vivo, con tortura en el interrogatorio y con sentencia capital; es decir, con apariencias de proceso. En él probará el justo si su confianza es auténtica, si sus palabras salen verdaderas; en él se somete a

[34] Cf. C.Larcher, I 248s que mantiene la significación de *híbrido*, remitiendo a Lev 19,19 y Dt 22,11.

prueba su Dios. Será 'el momento de la verdad': al acabar con el justo, los malvados acabarán con sus teorías, sus acusaciones y su conducta irritante»[35]. Implícitamente aprendemos que el destino del justo está en manos de Dios (cf. 3,1ss). La prueba a que someten los malvados al justo se vuelve contra ellos, que es lo que el autor pretende demostrar en última instancia con esta pieza retórica.

La unidad de la estrofa está además subrayada con una inclusión: οἱ λόγοι αὐτοῦ (v.17a) - ἐκ λόγων αὐτοῦ (v.20b)[36].

17. Los malvados tienen prisa y quieren ver con sus propios ojos si aquello de que se gloría el justo es verdad o mentira. Como sólo aceptan lo que ven y palpan, deciden adelantar el fin del justo para comprobarlo. En este contexto el resultado final o fin (ἔκβασις; cf. 8,8; 11,14) del justo parece que no puede ser otra cosa que la muerte misma (cf. v.20)[37]. Lo que esperan los impíos es ver alguna intervención especial de Dios, según se explicita en v.18ss. De esta manera los malvados, al intentar hacer experimentos en el justo, lo que hacen es tentar a Dios en contra del precepto del Señor que dice: «No tentaréis al Señor, vuestro Dios» (Dt 6,16). Pero a ellos no les importa lo que el Señor haya mandado, ni el Señor mismo, como van a demostrar en seguida.

18. Aparece sin equívocos en este versículo el tema de la filiación divina del justo. Anteriormente se ha insinuado el tema en 2,13b y 16. Ahora los impíos quieren la prueba de parte del Señor. El tono de los impios es de sarcasmo; en realidad se ríen de la ilusa pretensión del justo (cf. v.16d). El autor, sin embargo, plantea el tema de la filiación. Creemos que no es una pura cuestión retórica; se revela una preocupación real de la comunidad creyente judía en medio de un mundo que cree que los dioses tienen hijos y que a muchos mortales los eleva a la categoría de hijos de los dioses, por ejemplo, a los monarcas[38]. El problema que había que resolver era el siguiente: la tradición judía confiesa que a Dios se le puede y se le debe llamar padre. ¿Qué tiene que ver esta convicción judía con la creencia de los paganos de que también sus dioses pueden tener hijos y de que a alguno de ellos lo invocan como padre?[39].

La tradición bíblica y judía sobre la paternidad de Dios, el Señor, es antigua. En el Antiguo Testamento no es muy frecuente el título de Padre aplicado a Dios. Primariamente se le llama a Dios padre con relación al pueblo de Israel (cf. Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 3,19; Mal 1,6). A este título

[35] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 95-96.

[36] Cf. M.Gilbert, DBS XI 66. P.Bizzeti aduce, además, como prueba de la fuerte unidad de la estrofa 2,17-20, las correspondencias verbales sorprendentes entre 2,17-20 y 3,19 (cf. *Il libro*, 54s).

[37] Una escena que marca cierto paralelismo con la actual es la de Gén 37,18-20. En ella José representa al justo y sus hermanos a los malvados. El texto dice: «José fue tras sus hermanos, y los encontró en Dotan. Ellos lo vieron desde lejos. Antes de que se acercara maquinaron su muerte. Se decían unos a otros: ahí viene el de los sueños. Vamos a matarlo..., veremos en qué paran sus sueños».

[38] Cf. L.Cerfaux et J.Tondriau, *Le culte des souverains*.

[39] Cf. É. des Places, *La Religion Grecque* (París 1969) 28.84.

corresponde el de hijo, dado a Israel (cf. Ex 4,22; Os 11,1; Jer 31,20). Los israelitas, como miembros del pueblo, son hijos de Dios (cf. Dt 14,1; Is 1,2; 30,1; Os 2,1). La conciencia individual de filiación divina está muy poco desarrollada: el rey, como representante del pueblo, es hijo de Dios (cf. 2 Sam 7,14; Sal 89,27), y muy especialmente el rey Mesías (cf. Sal 2,7). Rara vez se llama a Dios padre del individuo piadoso (cf. Sal 68,6), o éste lo invoca como padre (cf. Eclo 23,1.4). En Sab es familiar el título de hijo de Dios aplicado a todo el pueblo (cf. 9,7; 12,19-21; 16,10.26; 18,4.13), y la conciencia de filiación en el justo adquiere una profundidad religiosa no alcanzada hasta el Nuevo Testamento [40].

Que Dios viene en ayuda de los que lo invocan es motivo dominante en todas las súplicas que testifica la Escritura; el Salterio es el mejor testimonio:

> «Cuando te llamo, escúchame, Dios, defensor mío;
> tú que en el aprieto me diste holgura,
> ten piedad de mí, oye mi oración. ...
> Sabedlo: el Señor ha distinguido a un fiel suyo,
> el Señor me oirá cuando lo llame...
> En paz me acuesto y enseguida me duermo,
> porque sólo tú, Señor, me haces vivir tranquilo»

(Sal 4,2.4.9; cf. Sal 3; 5; 7; 10; 12; 13, etc.), pero no sólo él:

> «El Señor me ayuda, por eso no sentí los ultrajes;
> por eso endurecí el rostro como pedernal,
> sabiendo que no quedaría defraudado.
> Tengo cerca a mi defensor, quién pleiteará contra mí?
> Comparezcamos juntos.
> ¿Quién tiene algo contra mí? Que se me acerque.
> Mirad, el Señor me ayuda, quién me condenará?»

(Is 50,7-9; cf. Ex 15; Dt 33,26-29; Neh 9,9.17ss; Tob 3; Judit 9,14; Is 41,8-16, etc.). La ayuda de Dios se concreta muchas veces en la liberación del inocente de las manos de los opresores:

«Nabucodonosor, en un acceso de ira, ordenó que trajeran a Sidrac, Misac y Abdénago, y cuando los tuvo delante, les dijo: '¿Es cierto... que no respetáis a mis dioses ni adoráis la estatua que he erigido? Mirad:...si no la adoráis, seréis arrojados al punto al horno encendido, y ¿qué Dios os librará de mis manos?' Sidrac, Misac y Abdénago contestaron: 'Majestad, a eso no tenemos por qué responder. El Dios a quien veneramos puede librarnos del horno encendido y nos librará de tus manos'» (Dan 3,13-17).

Arrojados al horno y liberados, Nabucodonosor se ve obligado a confesar: «No existe otro Dios capaz de librar como éste» (Dan 3,29; cf. 1 Sam 12,10s; 17,37; Sal 31,16; 82,4; 97,10; 106,10, etc.).

Si, pues, el justo es *de verdad* [41] hijo de Dios, Dios lo tendrá que librar de sus manos.

[40] Cf. Sab 2,13.16.18; 14,3; M.J. Lagrange, *La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament:* RB 5 (1908) 481-499; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 56; G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache,* 47s; A.Jaubert, *La notion d'alliance,* 351-353.

[41] Vers. lat. *verus, vere,* por otras razones; cf. C.Larcher, I 252.

El desafío de los malvados a Dios es abierto y su cinismo no tiene medida. No podemos dejar de recordar la escena del calvario: Jesús en la cruz poco antes de morir, y los que pasaban delante de él se mofaban diciendo: «Puso en Dios su confianza; líbrele ahora si de verdad se complace en él: pues él ha dicho: soy hijo de Dios» (Mt 27,43). El evangelista cita Sal 22,9 y, al parecer, Sab 2,18. El texto no es una profecía mesiánica; describe directamente al justo perseguido y, en este sentido, se puede considerar como tipo de todo justo que sufre [42]. Jesús es por excelencia el justo que sufre (cf. Lc 23,47) y verdadero hijo de Dios (cf. Mt 27,54). La relación del evangelista con Sab es defendible [43].

19-20. El v.18 ha sido como un paréntesis en el que se ha puesto de manifiesto que los impíos no toman en serio ni a Dios, si es que creen en su existencia, ni mucho menos las creencias religiosas del justo. El v.19 empalma con v.17 (cf. el mismo sujeto gramatical). Los malvados se animan a poner en práctica sus inicuos planes en contra del justo, aplicando primero la tortura, para cerciorarse de su mansedumbre, mesura o moderación y convencerse directamente, comprobándolo, de su aguante, de su firmeza de carácter y sentenciar después la pena capital.

Una impresión superficial nos induciría a pensar que los malvados realizan sus proyectos; pero en 5,1-4 sólo se habla de la opresión, del desprecio y del sarcasmo de los malvados con respecto al justo [44].

En v.19 se pone a prueba la virtud del justo; en v.20 se vuelve sobre el contenido del v.18, pues, según sus palabras, recibirá auxilio de parte de Dios, porque le visitará [45].

2.3. *Colofón al discurso (2,21-24)*

2,21 Así discurren, y se engañan,
porque los ciega su maldad;

22 no conocen los secretos de Dios,
no esperan el premio de la virtud
ni valoran el galardón de una vida intachable.

[42] No compartimos la opinión de M.Philonenko, que identifica al justo de Sab con el Maestro de Justicia de *los Himnos de Qumran*, cf. *Le Maître de justice*.

[43] Cf. Introducción XII 2.

[44] El autor refleja en la descripción el ambiente de odio y de persecución de que eran objeto los judíos en todo el ámbito helenístico, especialmente en Alejandría; cf. E.Schürer, *Geschichte*, III 150ss y nota 39.

[45] ἐπισκοπή (en LXX traducción principalmente del hebreo *paqad* y *pequdda*,), en lenguaje bíblico, significa una *visita* o intervención divina favorable (cf. Gén 50,24; Ex 3,16; Job 10,12, etc.) o desfavorable (cf. Is 10,3; 23,17; 24,22; Jer 6,15; 10,15; 11, 23, etc.), según el contexto. En Sab aparece con sentido favorable en 2,20; 3,7.9.13; con sentido desfavorable en 14,11 y 19, 15; cf. M. J.Lagrange, *Le livre de la Sagesse*, 98ss; H. Duesberg-I.Fransen, *Les Scribes*, 803; H.S.Gehman: VT 22 (1972) 206s. F. Festorazzi da a ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς una significación apocalíptica, cf. *La Sapienza*, 160s..

23 Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad
y lo hizo imagen de su propio ser;

24 pero la muerte entró en el mundo por envidia del
diablo
y la experimentan los de su partido.

2,21 «discurren», «se engañan», «los ciega»: todos son aoristos gnómicos. En v.22 siguen los aoristos gnómicos, que traducimos en presente.

22 «de una vida intachable». Lit.: «de las almas intachables». ψυχαί hasta en una concepción hilemórfica del hombre (alma-cuerpo), se ha de interpretar como sinécdoque, es decir, una parte por el todo. Así, pues, se refiere a las vidas intachables de los justos, cf. 3,1.

23 «para la inmortalidad». Lit.: «para la incorruptibilidad» ἀφθαρσίᾳ, no ἐπ'ἀθανασίᾳ; aunque equivalen las dos expresiones (cf. 4 Mac 9,22; 17,12: ἀφθαρσία; 16,13: ἀθανασία; A. Díez Macho, *Apócrifos*, I 212).
«de su propio ser». El pasaje es de profundo contenido teológico, por lo que los varios testimonios discrepantes no siempre son imparciales. La lección mejor atestiguada por los unciales es preferida por Grimm, Feldmann, Ziegler y la mayoría de los traductores y comentaristas modernos (cf. J. Ziegler, 65; C. Larcher, I 268-270; *(Études*, 283). La variante ἀϊδιότητος (eternidad) atestiguada por minúsculos, pero con bastante aceptación entre los Padres, escritores y versiones, y preferida por Rahlfs, parece una acomodación a v.23a y, por tanto, secundaria (cf., sin embargo, J.M. Reese, *Hellenistic*, 2; P. Walters, *The Text*, 93; J.A. Soggin, *«Ad immagine e somiglianza di Dio»*, en *L'uomo nella Bibbia* (Brescia 1975) 77, nota 9; D.Georgi, *Weisheit Salomos*, 409; U. Offerhaus, *Komposition*, 356, n. 47). Otras variantes tienen menos importancia, como ὁμοιότητος, ἀγαθότητος, etc.

2,21-24. Terminado el discurso de los malvados, el autor manifiesta otra vez su disconformidad con esta manera de concebir el sentido de la existencia del hombre. Lo hace rechazando razonadamente la interpretación de los malvados (v.21-22) y exponiendo su visión de fe sobre el destino trascendente del hombre según el proyecto de Dios y la respuesta del hombre a este proyecto (v. 23-24).

Justificamos la unidad de la estrofa 2,21-24, ya que no existe unanimidad en los autores [46]. Hay que mantener la unidad global de 1,16-2,24, pues 2,24b nos remite a 1,16d por el recurso de la inclusión [47]. 2,21-22, por su parte, responde a la introducción que el autor pone al discurso de los impíos: 1,16-2,1a. Como en la introducción, habla el autor que recurre al procedimiento de la repetición de expresiones y de temas [48].

21. El autor toma otra vez el hilo de su discurso, interrumpido en 2,1b,

[46] Cf. P. Bizzeti, *Il libro*, 53.

[47] τῆς ἐκείνου μερίδος: 1,16d y 2,24. El tema de la muerte recurre explícitamente en 1,16 y 2,24. M. Gilbert considera también parte integrante de esta perícopa a 1,13-15; en cualquier hipótesis son versos puente (cf. M. Gilbert, DBS XI 6; P. Bizzeti, Il *Il libro*, 52s.

[48] Expresiones: λογισάμενοι (2,1a) - ἐλογίσαντο (2,21a); tema: se repite el juicio negativo del autor sobre los malvados, cf. p. Bizzeti, *Il libro*, 53.

para rebatir la opinión de los impíos, expuesta en su largo parlamento (2,1b-20). El ταῦτα con que comienza el v.21 es enfático; resume todo el discurso de los impíos: *así* discurren o razonan. El autor no sólo nos ha descrito el género de vida de los impíos, sino sobre todo, nos ha introducido en lo más íntimo de sus sentimientos y pensamientos. El verbo λογίζεσθαι: discurrir, razonar (cf. 2,1a y 2,21a en este contexto significativo), pertenece al área de actividades que definen al hombre en cuanto hombre, como ser distinto de los animales *no racionales*. Los impíos, a quienes se refiere todo el capítulo segundo y, por coherencia, todo el libro, son personas que actúan como tales y en virtud de su racionalidad. Por esto recae sobre ellos el juicio severo, condenatorio, sin paliativos del autor: se equivocan, *se engañan* [49], no andan por camino acertado. El verbo πλανᾶν, aplicado a la vida moral, está asentado sobre la metáfora de la vida-camino, asumida plenamente en el lenguaje normal. En Sab el verbo tiene siempre la misma significación (cf. 5,6a; 11,15b; 12,24a; 13,6b; 14,22a; 15,4a; 17,1b); reforzada expresamente en 5,6a y 12,24a por el sustantivo camino [50].

La razón profunda de este error tan fundamental en la concepción que de la existencia humana tienen los impíos, radica en lo más hondo de su ser: en su *maldad,* en la malicia de su corazón. Esta maldad brota del hondo de su alma, como una vaharada y *los ciega*. Que la malicia del corazón sea causa de ceguera espiritual es tema repetido en la Escritura (cf. Ex 23,8; Dt 16, 19; Is 6,9-10, etc.).

22. Desciende el autor en este verso a tres casos concretos que explicitan el objeto de la ceguera de los malvados. Son ejemplos, nada más, de los muchos que podría enumerar (cf. 13,6 sobre la idolatría). La forma negativa corresponde muy bien a la ceguera de los malvados y a su caminar fuera del recto sendero de v.21.

La ignorancia de que se les acusa en v.22a es culpable, pues se debe a una ceguera espiritual culpable. Esto condiciona la interpretación de *los secretos de Dios*. Por *secretos* (μυστήρια) [51] deben entenderse los designios misteriosos de Dios acerca del justo y del malvado, que el hombre puede llegar a conocer si su mente no está obcecada por la malicia del corazón (cf. Sal 73,17). Esta acusación es válida para todo hombre, pertenezca o no al pueblo de Israel [52]. Pero es mucho más grave cuando se dirige a personas que, por pertenecer al pueblo de Israel, han sido educadas en la fe de los padres, en las enseñanzas contenidas en la Ley de Moisés y en los profetas [53].

[49] Cf. el *razonando equivocadamente* de 2,1.
[50] 5,6a: «Nos salimos *del camino* de la verdad»; 12,24a: «Se extraviaron muy lejos por *el camino* del error».
[51] Cf. J. Doignon, *Sacrum, sacramentum, sacrificium dans le texte latin du Livre de la Sagesse:* RELat 34 (1956) 240-253; C. Larcher, I 264s. Hemos relacionado el v. 21 con Is 6,9s. Es notable que en la sección de las parábolas en los sinópticos se cita a Is 6,9, y allí mismo se dice: «A vosotros se os ha otorgado *conocer los misterios* del reino *de Dios*» (Lc 8,10).
[52] Cf. Sab 13,1-9 sobre el desconocimiento culpable de la existencia de Dios y de algunos de sus atributos; también Rom 1,18ss.
[53] Cf. las reflexiones del Salmo 73. La hipótesis de que los impíos son primordialmente judíos apóstatas hace más comprensible este pasaje, cf. 2,12.

A los planes misteriosos de Dios pertenece que el horizonte de la esperanza quede abierto. En la concepción de los malvados se niega toda esperanza en un futuro más allá de la muerte. Su muerte y su destino (cf. 2,9) están encerrados en el corto espacio de tiempo que dura la vida presente. Por esto no esperan recompensa o *premio* alguno, porque tras la muerte nos espera, según ellos, el vacío absoluto [54]. Comparar con la sentencia de Pablo en 1 Tes 4,13: «Hermanos, no queremos que ignoréis la suerte de los que mueren, para que no os aflijáis como esos otros que no tienen esperanza» (cf. también Ef 2,12).

Premio de la virtud: no creo que el autor se plantee en este contexto el tema teológico de la recompensa de la vida piadosa y virtuosa según el enfoque que la teología rabínica y cristiana le dará al problema del mérito de las obras humanas, contrapuesto a la acción gratuita de parte de Dios. La expresión hay que tomarla en su sentido llano de correspondencia, sin que tengamos que adentrarnos anacrónicamente en disputas teológicas que determinen y aquilaten causas y efectos.

v.22c está formado a imagen de v.22b con paralelismo sinonímico. A μισθόν: salario, recompensa, le sustituye γέρας, que en el griego clásico corresponde al premio honorífico que se le da a los guerreros, especialmente a los jefes, después de una batalla; equivale a botín de guerra. En el griego común pierde su referencia a la guerra y retiene el sentido de honor y privilegio honorífico, es *un galardón.* Por el contexto el autor confiere a este galardón un matiz escatológico, al menos como al *premio* de v.22b. El galardón se otorga a *una vida intachable,* pero después de la muerte. Los impíos desprecian esta doctrina o, simplemente, no estiman, no emiten un juicio de valor (οὐδὲ ἔκριναν) sobre este supuesto galardón, porque no creen que se dé. Todo lo cual no es más que una consecuencia lógica de la forma equivocada de pensar de los malvados. ¿Cuál es, sin embargo, la recta doctrina, la concepción acertada del justo por la que sufre persecución de parte de los inicuos y que responde a la forma de pensar del autor de Sabiduría?

23. El autor afirma en este versículo la doctrina positiva y el pilar fundamental [55] en el que se apoya su esperanza escatológica y la de todos los justos a los que explícitamente hace referencia (cf. 3,1ss). La doctrina aquí expuesta en parte es tradicional, y pertenece a todas las corrientes del judaísmo precristiano, en parte representa una novedad para el judaísmo [56]. El autor tiene presente Gén 1,27 y su contexto, pero no se contenta con repetir el venerable texto, sino que lo interpreta y lo completa a la luz de una teología más desarrollada sobre la inmortalidad personal más allá de la muerte [57].

[54] G. Scarpat, refiriéndose a μισθός dice que «el término tiene valor escatológico» (*Una speranza,* 487 nota 1).

[55] Por esta razón va precedida la sentencia de un ὅτι que aquí mantiene toda su fuerza en el proceso lógico.

[56] Cf. A. Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 351-389.

[57] Basta comparar Sab 2,23-3,1 con Sal 89,48s: «Recuerda, Señor, lo corta que es mi vida y lo caducos que has creado a los humanos. ¿Quién vivirá sin ver la muerte, quién sustraerá su

A la concepción materialista y pesimista que del hombre tienen los malvados (cf. 2,1ss), el autor contrapone la visión optimista y firme de los creyentes israelitas, fieles a las más puras esencias tradicionales y abiertos a las nuevas corrientes que las enriquecen. Los impíos niegan cualquier intervención de Dios en el mundo y expresamente la excluyen en la aparición del hombre sobre la tierra. Gratuitamente y sin más pruebas han sustituido a Dios por el azar (cf. 2,2). Caen así en manos de un automatismo impersonal y cruel que marca con el signo de la fatalidad, de la deseperanza y de la tristeza la condición humana. El autor de Sab afirma que Dios es el origen del hombre, no las fuerzas ciegas que nadie sabe lo que son ni adónde nos llevan. El Dios del autor es el de la revelación de Israel, Dios personal y cercano al hombre y a su historia, como se desprende de las enseñanzas contenidas en los libros sagrados que llamamos Antiguo Testamento, y como se vive en la experiencia de las comunidades y de los individuos [58]. El hombre no es un ser arrojado en el vacío de la existencia para volver a la nada; es una criatura de Dios, con un destino digno de su Creador. Al autor le precede una larga tradición literaria, como consta en la versión griega del Antiguo Testamento (cf. Dt 4,32; Sal 89,47; Ecl 12,1; Mal 2,10; Is 45,8; 54,16; también Eclo 17,1; 33,10; 38,1.12) [59]. Se puede afirmar que esta tradición ha influido en la misma redacción de v.23a que se aparta notablemente de Gén 1,27 (TM y LXX) [60].

En v.23 el autor concentra los fundamentos de una antropología teológica en su parte positiva. Gén 1-3 sirve como telón de fondo en lo que al hombre se refiere. *La inmortalidad* o incorrupción a que está destinado el hombre según el plan original de Dios (cf. Gén 3), dice relación a la no-muerte del hombre; pero ¿se ha de reducir a la no-muerte biológica? No parece que sea así según el contexto lejano y próximo del pasaje (cf. Sab 1,13-16; 2,24; 3,1-3, etc.). Esta incorrupción es aquella que nos hace estar junto a Dios para siempre (cf. 6,19) y se consigue con la observancia de las leyes divinas. Está, pues, en manos del hombre conseguirla o perderla, ya que Dios se la regala, pues para eso lo ha creado. De hecho se identifica con la inmortalidad feliz con Dios [61].

L.Alonso Schökel comenta este hemistiquio: «Hay que notar la expresión. No dice que Dios «hizo al hombre inmortal», sino «para la inmortali-

vida a la garra del abismo?». El autor de Sab responde a las preguntas del salmista; cf. G. Ziener, *Die Verwendung der Schrift*, 141. Tradución griega de Is 54,16b y 44,7, que no corresponde al texto hebreo. Is 54,16 ‹TM›: «Yo he creado al devastador funesto»; ‹LXX› «Yo te he creado no para la destrucción para destruir» (ἐγὼ δὲ ἔκτισά σε οὐκ εἰς ἀπώλειαν φθεῖραι). Is 44,7a ‹LXX›: «Yo hice al hombre para siempre»; el TM no tiene nada en común, quizás en LXX haya influido Dt 4,23: «Sí, pregunta a la antigüedad, a los tiempos pasados, remontándote al día en que Dios creó al hombre sobre la tierra...». Cf. P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching*, 296s.

[58] Cf. A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 309-328.

[59] Cf. A.Díez Macho, *o.c.*, 313ss.

[60] TM dice: *wayîbrā'* (y creó); LXX: ἐποίησεν (hizo); Sab: ἔκτισεν (creó). Sab continúa: «para la ἀφθαρσία», que no se encuentra en Gén 1,27; cf., sin embargo, Is 54,16b y 44,7b que se apartan de TM y en los que se ha podido inspirar nuestro autor (ver nota 63).

[61] Cf. *Introducción* XI 3.

dad». ἀφθαρσία aplicado a vivientes equivale a inmortalidad, como «corrupción» equivale a muerte. La preposición ἐπί con dativo indica finalidad o destino. En este verso no se propone la teoría griega de un alma por naturaleza inmortal o incorruptible, encerrada y aun prisionera de un cuerpo corruptible y mortal. El autor, recordando aquí el texto de Gn 1,27 afirma, más que la naturaleza, un destino. Si todas las cosas las hace Dios «para que existan» (1,14), al hombre lo hizo para que viva, para la inmortalidad. Y no piensa de momento en una parte del hombre, sino en la unidad concreta que es cada hombre. Compárese con la expresión de 1,15 «la justicia es inmortal», ἀθάνατος, en la que no se habla de destino, sino de naturaleza. Ese destino no queda frustrado con la muerte biológica, como lo explicará ampliamente en capítulos sucesivos; pero puede ser frustrado con la mala conducta del hombre. Es decir, el hombre es artífice parcial de su destino, aunque su condición sea mortal. En otras palabras, el destino final no anula la condición transitoria» [62].

El v.23b está construido según el método ya conocido del paralelismo sinonímico. Como en el verso anterior, el autor se inspira en Gén 1,27. Las diferencias son, sin embargo, notables, como puede verse en la nota sobre el texto. En Israel no se admite imagen o representación material de Dios (cf. Ex 20,4; Dt 5,8); pero nuestro autor, como Gén 1,26-27, no duda en afirmar que el hombre es *la imagen* visible de Dios invisible. ¿Qué nos quiere decir el autor con esta afirmación?

El tema *hombre-imagen de Dios* se ha prestado a toda clase de especulaciones [63].

Por el contexto anterior y posterior ciertamente implica un destino de inmortalidad; pero no puede agotarse aquí todo el sentido, pues esto ya lo ha dicho en v.23a. El autor está poniendo el contrapunto a la doctrina de los impíos sobre el hombre. Así, pues, el hombre no es un subproducto de la materia del mundo que aparece por azar automáticamente, sino es el señor y soberano de ese mundo, porque así lo ha querido el Creador único del hombre y del mundo. El hombre por naturaleza es la primera de las criaturas (cf. Sal 8); por voluntad expresa de Dios es su representante en el mundo que tiene a su disposición (cf. Sab 9,2-3). Por la libertad el hombre puede comportarse como un tirano despótico, como hacen los impíos; pero también puede ejercer un dominio «con justicia y santidad» (Sab 9,3a) y administrar justicia rectamente, teniendo como modelo a Dios mismo, que es justo y gobierna el universo con justicia (cf. 12,15).

Comenta L.Alonso Schökel: «Elemento doctrinal importante es vincular el destino a la inmortalidad a la condición de «imagen de Dios». La imagen de Dios sí es condición o naturaleza del hombre, y lleva en sí una exigencia de vida inmortal. También esa imagen connatural, grabada o modelada en el hombre, se puede deformar por la injusticia; y al deformarse, va menguan-

[62] Comunicación oral de L.Alonso hecha en Granada el 28/1/1987.

[63] Cf. la monografía de J.Jervell: *Imago Dei.* Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulin. Briefen (Göttingen 1960) y los comentarios bíblicos a Gén 1,26s.

do la exigencia de semejanza total, en una vida incorruptible. El hombre puede configurar o desfigurar la inicial figura-imagen que lleva o es. Compárese esta enseñanza con la de Eclo 17,1-3; el autor de este pasaje, que no cree en la otra vida, afirma que Dios hizo al hombre mortal y que lo hizo a su imagen, libre frente al bien y el mal. Pero no saca las consecuencias que saca el autor de Sabiduría» [64].

El hombre entero, ser indiviso, es imagen de Dios; él es el lugar privilegiado de la creación visible donde se manifiesta Dios. La revelación en Cristo ha llevado el tema de la imagen de Dios hasta el límite posible: Jesucristo es la imagen de Dios por antonomasia (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15) [65].

24. Al cuadro luminoso del v.23 sigue el contraste tenebroso del v.24, señalado por la partícula adversativa δέ: *pero*; a la vida feliz con Dios en la inmortalidad sucede el reino de la muerte, presidido por el enemigo y adversario de los hombres, *el diablo* [66]; al amor de Dios hacia el hombre, presupuesto en su acción creadora, se opone la negra envidia del diablo que cubrirá de muerte y de tristeza el mundo de los hombres. El autor hace referencia, sin duda, al relato de Gén 3,1ss, y ve detrás de la serpiente tentadora al diablo tentador. El estilo del autor se parece al de los escritores herméticos, por esto sólo un judío podía comprender la alusión a Gén 3.

La envidia del diablo es un elemento nuevo que el autor añade a las tradiciones canónicas de la Escritura [67]. No especifica el objeto de esta envidia [68]. Probablemente en la mente del autor está el destino feliz del hombre, la inmortalidad, la incorrupción (v.23a), a lo que se opone la muerte eterna.

La muerte entró en el mundo: referencia a Gén 3; el contexto anterior y la figura del diablo lo están postulando [69]. Por la interpretación que damos a v.24b, la muerte de que aquí se habla no es la muerte física, sino la escatológica (cf. 1,13-16) [70], pues solamente los pecadores *la experimentan* o pasan por ella [71].

[64] Comunicación oral; cf. también del mismo autor *Sabiduría,* 96.

[65] Sobre el tema cristiano de la imagen de Dios, que excede nuestras fronteras, cf. F.W.Eltester, *Eikon im Neuen Testament.* BZNT 23 (Berlín 1958); P.Schwanz. *Imago Dei* (Leipzig 1970).

[66] Se advierte en la Escritura un proceso acerca de este «personaje», que en principio pertenecía al ámbito jurídico: el acusador (cf. Sal 109,6). Después adquiere el matiz de *el malo* o acusador de los hombres aun en la corte celeste (cf. Zac 3,1-2; Job 1-2; 1 Crón 21,1; 1 Mac 1,36). En el mundo judío avanza la evolución y se convierte definitivamente en el ángel caído, enemigo de Dios y de los hombres; cf. *Vida de Adán,* 12; *Apocalipsis de Moisés,* 16; *Apoc. Baruc(gr),* 4,8; J.Bonsirven, *Le Judaïsme,* I 246; M.Pérez, *Tradiciones mesiánicas,* 49s. En nuestro verso ya tiene esta significación y también en N T., cf. Jn 8,44; Hebr 2,14; 1 Jn 3,8; Apoc 12,9; 20,1-2.

[67] Más tarde será elemento común en la tradición judía, cf. C. Larcher, I 270.

[68] Sobre el tema véase A.Díez Macho, *Apóc. del A.T.,* I 335-339.

[69] Algunos han pensado que se refería a la muerte de Abel a manos de Caín; cf. referencias en A.M.Dubarle, *Le péché originel:* RTh 56 (1956) 607, nota 1.

[70] Cf. sentencia en P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 23-26; J.P.Weisengoff, *Death and Immortality,* 126s; D.Colombo, *Quid de vita sentiat,* 108; U.Offerhaus, *Komposition,* 235.

[71] Sab 2,24a es un preludio de Rom 5,12. San Pablo se ha podido servir de Sab para la formulación de su doctrina; sin que esto quiera decir que ya el sabio pensara como san Pablo. Sab 2,24 no contiene *ex professo* la doctrina del pecado original, pero tampoco se opone a ella. San Pablo lee el Génesis a través de Sab o de una visión como la de Sab. Cf. A.M.Dubarle,

El v.24b gramaticalmente ofrece una grave dificultad para la interpretación, ya que el pronombre αὐτόν complemento de πειράζουσιν puede referirse tanto a *muerte* como a *mundo,* ambos masculinos en griego. La interpretación tradicional y común es que el antecedente de αὐτόν es *la muerte* (θάνατος). En esta hipótesis, el sentido del hemistiquio está acorde con el contexto: los que pertenecen al diablo o los que son sus partidarios, los pecadores, son los únicos que experimentan la muerte espiritual y eterna.

Pero si el antecedente es *el mundo* (κόσμον), el sentido cambia: los partidarios del diablo, es decir, los demonios que forman su partido, ponen a prueba al mundo, a los hombres. Aceptamos la primera interpretación como más coherente y probable [72].

El autor ha querido que su reflexión termine con una referencia al comienzo de la perícopa, formando una inclusión: τῆς ἐκείνου μερίδος (1,16d y 2,24b) [73].

3. *Revelacion de las paradojas de esta vida: 3-4*

La sección que comienza está en abierto contraste con la anterior (1,16-2,24) en su conjunto y así lo revela el texto griego con la adversativa δέ en 3,1a. Empalma perfectamente con 2,20, en que los malvados condenan a muerte al justo [1].

Algún autor ha descubierto la correspondencia, aun verbal, que existe entre 2,17-20 y 3,1-9 [2]. En este caso 2,21-24, además de cumplir con su

Le péché originel: RTh 56 (1956) 610-615; St.Lyonnet, *Le sens de* πειράζειν, 32-36; A.Penna, *Il peccato originale nell'A.T.:* DTh 71 (1968) 433s. «La muerte que introduce *la envidia del diablo* no es la muerte ineludible, que el justo superará gloriosamente, atravesándola. No es que Dios haya hecho al hombre inmortal y el diablo lo haya hecho mortal. Sino que el diablo, como potencia hostil, induce al hombre a frustrar su destino por medio de la injusticia, la inmoralidad, los juicios equivocados. Frente al proyecto y el camino de Dios, él opone otro proyecto contrario; de esa manera induce al hombre a ser artífice de su destrucción» (L.Alonso Schökel, comunicación directa).

[72] Es conocida la controversia suscitada a este propósito entre St.Lyonnet, defensor de la interpretación tradicional, y A.M. Dubarle, que propone la segunda y es nueva en la historia de la exégesis de Sab 2,24b; cf. A.M.Dubarle, *Une source; Le péché originel:* RTh 56 (1956) 606-618; St.Lyonnet, *Le sens de* πειράζειν; A.M.Dubarle, *La tentation diabolique...* .

[73] C.Larcher (*Le livre,* I 272) nota acertadamente: «Es significativo que la expresión idéntica *tès ekeinou merídos* (ontes) en 1,16d se relacione con la muerte, aquí con el demonio».

[1] L.Alonso Schökel introduce así el capítulo 3: «En este capítulo el autor toma al justo donde lo habían dejado los malvados: condenado y muerto. ¿Queda algo de él?, ¿se puede continuar?» (*Sabiduría,* 97).

[2] Cf. al mismo L.Alonso (*Ibid.*) y P.Bizzeti que afirma: «El final del capítulo 2 y el comienzo del 3 presentan una serie muy significativa de llamadas y aún no señalada por ninguno. La correspondencia se da entre cinco palabras de una y otra parte: 2,17-20 está en paralelo con 3,1-9:

2,17a	ἀληθεῖς	3,9a	ἀλήθειαν
2,17b	πειράσωμεν	3,5b	ἐπείρασεν
2,19a	βασάνῳ	3,1b	βάσανος
2,19c	δοκιμάσωμεν	3,6a	ἐδοκίμασεν
2,20b	ἐπισκοπή	3,7a	ἐπισκοπῆς

función estructural en la perícopa 1,16-2,24, ya señalada y comentada, tendría como misión la de servir de puente o de bisagra entre los capítulos 2 y 3, adelantando sucintamente los temas que se desarrollarán a partir de 3,1, método, por lo demás, familiar al autor y que aplicará bastantes veces en el libro [3].

3,1-4,20 ocupa la sección central de la primera parte del libro. No es fácil justificar los límites exactos de esta sección y de las subsecciones o unidades menores de que se compone. Nos atenemos al estudio minucioso de los temas y a los indicios formales, evidentes unas veces y probables otras, de la formación de las estructuras literarias.

Hay unanimidad entre los autores al constatar la sucesión de cuatro dípticos que presentan alternativamente a justos y malvados [4].

A la nueva luz que irradia la fe en la inmortalidad personal, el autor va dando respuestas a los enigmas y paradojas que se presentan en la vida. Tres son los que atraen especialmente la atención: el sufrimiento, la esterilidad, la muerte prematura de los justos.

Así, pues, creemos que 3,1-4,20 se puede dividir de la siguiente manera: a) Prueba de los justos y castigo de los malvados (3,1-12); b) Esterilidad frente a fecundidad (3,13-4,6) y c) Muerte prematura del justo, final trágico de los malvados (4,7-20).

3.1. Prueba de los justos - castigo de los malvados (3,1-12)

Estamos ante la primera antítesis de la serie que seguirá. Responde a la interrogación permanente que surge como un desafío a la fe en Dios, por la evidente contradicción que se da en la vida: el fracaso de los justos y el triunfo de los malvados. El Eclesiastés constata fría pero insistentemente esta triste realidad: «Vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase del poder de los opresores» (4,1); «De todo he visto en mi vida sin sentido, gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad» (7,15; cf. 8,14; Sal 73 y la actitud imponente de Job que se rebela ante Dios por la sinrazón de su vida). Nuestro autor tiene una respuesta que dar a este enigma no resuelto de la vida humana. Hasta este momento de la Sabiduría jamás se había expuesto una doctrina tan completa y satisfactoria, porque rompe el círculo férreo de la doctrina de la retribución histórica e inmanente, que era la que se defendía normalmente en Israel [5].

(*Il libro*, 55).

Si bien P.Bizzeti cita a P.Beauchamp, *De libro,* 67, ignora a L. Alonso.

[3] Véase como caso más llamativo el cap.10.

[4] Justos (3,1-9) - malvados (3,10-12); justos (3,13-15) - malvados (3,16- 19); justos (4,1-2) - malvados (4,3-6); justos (4,7-16) - malvados (4,17-20). En cuanto a los indicios formales cf. A.G. Wright, *The Structure* (1967) 168, y su justificación en p.171s (el mismo autor y por razones extrínsecas ‹el número de los versos› adjudica 4,20 a la siguiente estrofa en *Numerical Patters,* 526s); F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 301-303; P.Bizzeti, *Il libro,* 56-61; M.Gilbert, DBS XI 66s.

[5] Cf. *Introducción* XI 3.

Desde el punto de vista formal una inclusión confirma la unidad temática: ἀφρόνων (v.2a) - ἄφρονες (v.12a) [6]. El díptico *justos - malvados* hace que subdividamos la perícopa en dos: 3,1-9 (justos) y 3,10-12 (malvados).

Sentido de las pruebas de los justos

3,1 La vida de los justos está en manos de Dios
y no les tocará el tormento.

2 La gente insensata pensaba que morían,
consideraba su tránsito como una desgracia,

3 y su partida de entre nosotros, como una destrucción,
pero ellos están en paz.

4 La gente, es verdad, pensaba que cumplían una pena,
pero ellos esperaban de lleno la inmortalidad;

5 sufrieron pequeños castigos, recibirán grandes favores,
porque Dios los puso a prueba
y los halló dignos de sí;

6 los probó como oro en el crisol,
los recibió como sacrificio de holocausto;

7 a la hora de la cuenta resplandecerán
como chispas que prenden por un cañaveral;

8 gobernarán naciones, someterán pueblos,
y el Señor reinará sobre ellos eternamente.

9 Los que confían en él comprenderán la verdad,
los fieles a su amor seguirán a su lado;
porque ofrece a sus devotos gracia y misericordia
y mira por sus elegidos.

3,1 La partícula adversativa δέ subraya intencionadamente el contraste entre el destino de los justos y el de los malvados; este matiz no aparece en la traducción. «la vida de los justos». Lit.: «las almas de los justos». Podría traducirse simplemente por *los justos* (cf. οἱ δέ ‹.3b›, el sujeto sobreentendido de ἔδοξαν ‹v.2a› y todo el verso 9). «en manos de Dios». Lit.: «en (la) mano de Dios».
Existe una dificultad de orden gramatical en v.1b: ¿a quién se refiere el αὐτῶν de v.1b, a δικαίων o a ψυχαί de v.1a? En griego puede referirse a cualquiera de los dos, pero elegimos δικαίων porque está más acorde con el sentido global que damos a la interpretación exegética.

2 Los aoristos pueden considerarse narrativos o descriptivos en oposición al

[6] Cf. también ἐλογίσθη (v.2b) - ἐλογίσαντο (v.10a); ἡ ἐλπίς (v.4b y 11b); a los justos de v.1a se contraponen los impíos de v.10a. cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 56.

perfecto τεθνάναι o al presente εἰσίν de v.3b. «la gente insensata». Lit.: «a los ojos de los insensatos», es decir, a jucio de, según la opinión de; un hebraísmo típico (cf.9,9).

4 El hemistiquio 4a es una proposición causal y concesiva (καὶ γάρ... ἐάν ...), cuyos matices se pierden si no se traducen. De esta manera resalta más rotundamente la sentencia de v,4b, que ni siquiera tiene cópula (cf. Kühner-Gerth, II.2, 578.2 y BDebr., 457). «la gente pensaba». Lit.: «a la vista de los hombres», «en opinión de...», hebraísmo como el de v.2a. «pero ellos esperaban...». Después de una proposición concesiva el sentido es adversativo (cf. Kühner-Gerth, II.2, 578.1). Lit.: «su esperanza (estaba) llena de inmortalidad».

5 «sufrieron pequeños castigos». El verbo παιδεύειν pertenece al ámbito de la παιδεία o educación de la juventud, por lo que el significado primero es el de instruir, educar, formar. La experiencia, sin embargo, enseña que no se puede educar sin disciplina y cierto rigor. En toda la antigüedad y especialmente en el ámbito helenístico esto es una verdad constatada. Así el verbo viene a significar *domesticar* y al mismo tiempo *corregir, castigar* (cf. Liddell-Scott, *s.v.*). En v.5a el verbo tiene ya este significado. En el texto griego el verbo está en participio pasivo: *corregidos, castigados*. El adjetivo neutro que lo acompaña -ὀλίγα- se ha traducido por *pequeños*, pero se podría haber traducido adverbialmente: *un poco*. Lo mismo debe decirse del antitético μεγάλα traducido por *grandes* (cf. Kühner-Gerth, II.1, 410; C.Larcher, I 281).

6 «holocausto», etimológicamente ὁλοκάρπωμα es un sacrificio de frutos vegetales; pero la traducción griega de la Biblia usa indiscriminadamente ὁλοκάρπωμα y ὁλοκαύτωμα (variante de V 46) = holocausto, sacrificio de animales que se consume íntegramente (cf. Lev 5,10; 16,24; Núm 15,3; Judit 16,16).

7 «la cuenta» Lit.: «su (de ellos) cuenta». «por un cañaveral»: Rechazamos por falta de pruebas la conjetura ἐν γαλαξίῃ (*en la vía láctea)*, propuesta por A.Dupont-Sommer (*De l'immortalité astral*); cf. C.Larcher, *Études*, 319 n.2; M.Gilbert, DBS XI 106.

9 «los fieles a su amor...» puede también traducirse: «los fieles permanecerán junto a él en el amor», relacionando ἐν ἀγάπῃ con el verbo que le sigue προσμενοῦσιν; de esta manera la vida celeste se concibe como la continuación del amor ya comenzado en la vida terrestre (cf. 1 Cor 13,13; 1 Jn 4,16-18). En esta hipótesis el paralelismo con v.9a ya no se ve tan perfecto.

Entre las posibles soluciones al problema de crítica textual que presenta el v.9cd, aceptamos la dada por J.Ziegler: hay que conservar 3,9c.d, siguiendo a S y A principalmente; 4,15 es mera repetición de 3,9c.d (cf. F.Feldmann, *Textkritische*, 47s de la misma opinión; C.Larcher, I 292s, que prefiere la lección corta, siguiendo principalmente a B y La). «porque ofrece a sus devotos...». La sentencia es nominal y el hemistiquio siguiente está construido en paralelismo: lit.: «y protección para sus elegidos».

3,1-9. Esta primera estrofa tiene sentido en sí misma, como veremos en el comentario, y se puede advertir una inclusión con sinónimos: a los justos del v.1a responden «los que confían en él (Dios)», «los fieles», «sus devotos», «sus elegidos» de v.9; de los justos se dice en v.1a que su vida «está en manos de Dios» y en v.9b que «seguirán a su lado».

Desde el comienzo el autor sale al paso del escándalo que produce la persecución y el sufrimiento de los justos: todo esto tiene un término, un sentido, y no sucede por casualidad. El autor desarrolla su mensaje en tres

momentos sucesivos con tres estrofas menores estructuradas en forma concéntrica a-b-a': a (v.1-3) - b (v.4-6) - a'(v.7-9).

1-3. La muerte de los justos es la llegada al término que es la paz o bienaventuranza con Dios.

1. El verso inmediatamente anterior (2,24) nos ha hablado de la muerte escatológica de los que pertenecen al partido del diablo; la nueva escena es un cuadro de contraste, estilísticamente conseguido por medio de la partícula δέ. El contexto habla siempre de *los justos* en concreto, así como la segunda cara del díptico no habla de «las almas de los impíos», sino sencillamente de *los impíos* (v.10a) [7].

La seguridad de los justos después de la muerte la formula el autor con una expresión típicamente hebrea: «*en (la) mano de Dios»,* que hay que traducir en plural: *en manos de Dios*. La fórmula expresa el dominio absoluto de Dios sobre sus criaturas (cf. 7,16; 11,17; 14,6; 16,15; 19,8). En la Escritura «la mano de Dios» puede tener un sentido desfavorable (cf. 2 Crón 32,13-15; Job 19,21) o favorable (cf. Sab 10,20; Dt 33,3; Sal 31,6; también Lc 23,46; Jn 10,28s [8].

El v.1b, aunque en forma negativa, observa el paralelismo sinonímico con v.1a. La negación es intensiva, excluye absolutamente cualquier tormento o prueba dolorosa. El verso presenta dos dificultades fundamentales. Una de ellas es de orden gramatical, la otra típicamente exegética. La primera ya la conocemos por las notas al texto. Al optar en v.1a por la interpretación que allí hemos razonado, la dificultad se resuelve con facilidad en la versión, pues, aunque gramaticalmente el antecedente de αὐτῶν podría ser ψυχαί, el sentido nos da δικαίων por coherencia con todo el contexto.

La dificultad exegética es de más envergadura. ¿A qué estadio corresponde esta liberación de tormentos? [9]. Algunos opinan que a la vida terrestre [10]. Nos parece, sin embargo, que es más afín al contexto si se refiere a la etapa definitiva en la que los justos ya han pasado por la muerte. Así también el paralelismo tiene sentido y únicamente así.

Por otro lado, la concepción que el autor tiene del más allá dista mucho de las tenebrosidades del seol, del abismo o del hades de los antiguos hebreos (cf. Sal 6,6; Eclo 17,27; Is 38,10; Bar 2, 17) [11]. Al amparo seguro del Señor los justos ya están libres de todo *tormento,* inmediatamente después de morir (cf. Lc 16,23) [12]. Esta manera de comprender el estado de felicidad permanente por la ausencia total de elementos negativos no será la más perfecta, si se limita solamente a señalar la eliminación del sufrimiento. Pero es que el

[7] Cf. G.Ziener, *Weisheitsbuch,* 45 n.2; P.Grelot, *L'eschatologie,* 174, apoyado por F.Festorazzi (*La Sapienza,* 159.161). No así C. Larcher, I 274.

[8] Cf. R.J.Taylor, *The eschatological Meaning,* 129-131.

[9] Cf. C.Larcher, *Études,* 313-315.

[10] Por ejemplo, C.Larcher, I 275.

[11] Cf. M.García Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*: Salmant 1 (1954) 343-364.

[12] Poco a poco fue conquistando terreno en la teología rabínica el dogma de la retribución inmediata a justos y pecadores después de la muerte; cf. J.Bonsirven, *Le Judaïsme,* I 322-340.

autor afirmará también de diversas maneras los elementos positivos de la inmortalidad feliz de los justos en otros pasajes (cf. 3,3b.9b; 5,1-5; también Apoc 21,1-5).

2-3. De nuevo contrapone el autor la opinión equivocada de los malvados (cf. 1,3.5; 2,1.21), que aquí llama *gente insensata,* a la suya propia, que identifica con la de los justos. La insensatez consiste ahora en juzgar solamente por las apariencias, por lo que sus ojos ven. Tanto el hebraísmo del texto original: «a los ojos de», «según el parecer de» (cf. 9,9), como el verbo parecer, opinar (δοκεῖν pertenecen al ámbito de las apariencias en confrontación con el mundo de la realidad. Esta oposición la explicita el autor en v.3b con su partícula adversativa favorita δέ (cf. en este contexto 3,1a.10a.16a; 4,3). A primera vista parece que se confirma la tesis de los malvados: la muerte reina también sobre los justos; pero todo es una mera apariencia [13]. El error se debe a la ignorancia que los impíos tienen de los secretos misterios de Dios (cf. 2,22), a su insensatez. Para deshacer el equívoco el autor no nombra a la muerte por su nombre, sino que la llama, y no por simple eufemismo, *tránsito* (ἔξοδος: v.2b) y *partida* (πορεία: v.3a). Las dos expresiones son metáforas que representan la muerte como el paso del que muere de un sitio o de un estado a otro [14]. Para los insensatos, que piensan como los impíos del capítulo anterior (cf. 2,2-5), el punto de salida o de partida somos nosotros, este mundo; el punto de llegada es el vacío, la nada. Por esto juzgan la muerte en general como *una desgracia,* un desastre, una ruina (v.2b), o más gráficamente como *una destrucción* o aniquilación (v.3a). Para el autor, sin embargo, la realidad, que no dejan ver las apariencias, es otra muy distinta: *ellos están en paz* (v.3b), en una paz ya permanente [15]. Pero no en la paz negativa de la inactividad y del silencio absoluto (cf. Job 3, 13-19; Ecl 4,2-3; Eclo 41,2), que se identificaría con la nada de los malvados, sino en la paz que es plenitud de vida y de felicidad según la expresión hebrea *shalôm* [16], que está detrás de la griega εἰρῆνη, porque ya están junto a Dios (3,9b), fuente de vida y de felicidad. La fe cristiana ha expresado su serenidad ante la muerte y su seguridad en la inmortalidad con estas palabras: «duerme, descansa en paz».

[13] Según el parecer del autor, la muerte física del justo no tiene gran importancia. Esta tradición doctrinal se refleja en la liturgia cristiana en el prefacio de la misa de difuntos: *vita mutatur, non tollitur.* Entre los paganos hubo también pensadores espiritualistas que no consideraron la muerte como un mal absoluto, cf. Platón, *Apol.*, 41d; Cicerón, *Tusc.*, I 12, 26-27.

[14] En las mitologías griega, romana y egipcia la metáfora del viaje atraviesa las barreras de la muerte: la barca sagrada y su piloto Caronte son famosos en toda la literatura antigua y en las artes plásticas.

[15] Matiz expresado por el presente después de una serie de aoristos; cf. C.Larcher, I 277.

[16] Así nos dice X. Léon-Dufour: «La voz hebrea *shālôm* implica no sólo el pacto *(paciscor)* que permite una vida sosegada, y el 'tiempo de paz' opuesto al 'tiempo de guerra' (Ecl 3,8), sino el bienestar en la existencia cotidiana, estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con su prójimo y con Dios. Puede significar el buen estado de salud (Sal 38,4), la salutación de un recién llegado (Gen 26,29), la concordia (Sal 41,10), la seguridad (2 Sam 7,1; 1 Re 5,4) e incluso la victoria sobre el enemigo (Jue 8,9). Concretamente se trata de la bendición, reposo, gloria, riqueza, salud y vida, porque es el fruto y el signo de la justicia (Sal 37,11.37) que da la vida (Lev 26,1-13)» *(Enciclopedia de la Biblia, s.v. paz).*

4-6. El sufrimiento en la vida presente es la prueba a la que Dios somete a los justos para acrisolarlos. En esta pequeña estrofa descifra el autor el eterno enigma del sufrimiento del justo, del inocente en todas sus manifestaciones, pero a la luz del contexto escatológico de v.1-3 y 7-9. La fe en la vida eterna ilumina el sentido de la existencia; como nosotros los cristianos entendemos la vida humana y la historia a partir de la fe en la resurrección.

La técnica narrativa del autor sorprende por su parecido con la moderna técnica literaria y cinematográfica. Se superponen los planos, se avanza o se retrocede en la historia según convenga al desarrollo del tema.

4. Volvemos al estadio histórico de la vida de los justos (en una visión retrospectiva). Según el parecer común, los sufrimientos (¿también aquí la muerte?) de las personas son el castigo merecido por las propias acciones malas. Así opinan hasta personas buenas como los amigos de Job que se considera injustamente castigado por el infortunio; ésta es la tragedia de Job, tipo del justo que sufre. Según la visión trascendente de fe de nuestro autor empieza a verse ya una respuesta a este tremendo enigma de los padecimientos inmerecidos de personas buenas, inocentes ante los hombres y ante Dios: los sufrimientos son una corrección, una prueba (v.5-6). Los justos en medio de las pruebas de la vida y en el momento supremo de la muerte esperaban, y su esperanza no era vana (cf. v.11b) o pura ilusión, sino segura, firme y llena de contenido: *esperaban de lleno la inmortalidad*. Creemos, por tanto, que la *esperanza* de v.4b es simultánea a la prueba de los justos en la vida y que el autor no se refiere a un estado intermedio de espera entre la muerte y la resurrección final. Los salmistas apuntan a veces tímidamente la esperanza en una vida ulterior más feliz que el momento presente de angustia; el sabio, en una relectura de estos pasajes, los ha podido asimilar a su *esperanza de inmortalidad* (cf. Sal 16,10s; 17,15; 49,16; 73,24, etc.) [17]. Por primera vez aparece en el libro el sustantivo inmortalidad -ἀθανασία- con su sentido pleno de vida sin fin [18].

5-6. Describen estos dos versos la vida de los justos como una prueba de su virtud (v.5b) y como una verificación de su calidad (v.6a). La corrección de los justos es un medio de educación dispuesto o permitido por Dios, como el maestro corrige a sus discípulos o el padre a sus hijos. En la remuneración divina, a los *pequeños castigos* de la prueba corresponden los *grandes favores*. Esta metodología divina la confirma san Pablo en Rom 8,18; 2 Cor 4,17. La eterna bienaventuranza es fundamental y principalmente don de Dios, aunque también dice relación a la conducta humana (cf. 2,22). Como Dios

[17] El v.4b ha sido interpretado de muy diversas maneras. Una síntesis confrontada de opiniones puede verse en R.J.Taylor, *The eschatological Meaning*, 119-129; cf. también J.van Der Ploeg, *L'espérance dans l'A.T.*: RB 61 (1954) 481-507, especialmente p.496. La esperanza en la resurrección no está expresada en Sab, pero ya era patrimonio en una parte de Israel; cf. 2 Mc 7,9; R.Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el A.T.* (Madrid 1967); A.Rodríguez Carmona. *Targum y Resurrección*. Estudio de los textos del Targum palestinense sobre la resurrección (Granada 1978); G. Scarpat, *Una esperanza;* Introducción XI 3.

[18] Los otros lugares en Sab son: 4,1; 8,13.17; 15,3; el adjetivo ἀθάνατος aparece una sola vez en 1,15. Cf. Introducción XI 3.

puso a prueba a Abrahán (cf. Gén 22,1), así probó también a los justos, para que pusieran de manifiesto su fidelidad. El resultado ha sido positivo: aprobación absoluta que manifiesta la generosidad del Señor en su veredicto: *los halló dignos de sí* (v.5c). Con palabras del evangelio el hombre sólo puede decir que él no es digno de presentarse ante el Señor (cf. Lc 7,7; también 7,6; 1 Cor 15,9). Con dos comparaciones de campos de significación muy distantes completa el autor en v.6 la prueba a que son sometidos los justos por Dios: un elemento común, sin embargo, los ha asociado: el fuego, que simboliza cualquier prueba que implique dolor, sufrimiento. La metáfora de la depuración de los metales preciosos por medio del fuego, aplicada a las pruebas de los justos, es muy conocida entre los autores sagrados: «La plata en el horno, el oro en el crisol, el corazón lo prueba el Señor» (Prov 17,3; cf. Job 23,10; Prov 27,21; Eclo 2,5; Sal 66,10; Is 1,25; 48,10; Zac 13,9, etc.). La vida del justo es un *sacrificio de holocausto,* concepción cúltica de la vida que supone entrega total y sin reservas, agradable a Dios (cf. Rom 12,1).

Los actores de la historia que se narra en v.4-6, que no es distinta de la historia normal en que vivimos, son tres o forman tres grupos. El primero es el de *la gente* (v.4a), la gran muchedumbre de hombres que asiste asombrada al espectáculo de la vida de los justos (cf. 1 Cor 4,9); su papel en este acto es meramente pasivo [19]. Contrasta fuertemente con la experiencia de cada día, en la que el papel activo preponderante lo representan éstos que parecen ser los motores de la historia, los que el autor incluye en la masa anónima de *la gente,* los hombres que son los responsables de hecho de las opresiones e injusticias de que se ha hablado largamente en el capítulo 2 y se habla en esta estrofa.

El segundo grupo de personajes lo forman los llamados justos. Ellos son los únicos protagonistas visibles de la acción que se describe, pero protagonistas siempre víctimas pasivas. No hablan, ni se quejan, están plenamente idealizados porque el juicio es global y lo que cuenta es el resultado final: han superado todas las pruebas de la vida y se han identificado personalmente con el proyecto original de Dios.

El tercer actor en sentido propio es Dios. En esta especie de auto sacramental, Dios es el único agente que actúa activamente (cf. v.5b.6).

Extraña grandemente que en esta síntesis de teología histórica que nos hace el autor se le dé tan poca importancia a la acción de los hombres en general y a la de los malvados en particular. En este momento habla el hombre de fe que intenta desvelar el misterio oculto de la historia, porque él sí tiene algunos conocimientos de los secretos de Dios (2,22). En realidad Dios es el único Señor de la creación, del hombre y de la historia. Esto quiere decir que nada puede suceder sin su permiso y, en lenguaje bíblico, que todo lo hace el Señor (cf. Ex 4,21; Is 41; 45,7; Sab 8,1; 11,17-26). Los necios, sin embargo, creen que son ellos los rectores del mundo y, según su opinión (a sus ojos), todo sucede como si Dios no existiera o no se preocupara de lo que acontece entre los hombres (cf. Sal 14,1=53,2; Is 29,15; Ez 8,12). Descubre el

[19] Cf. el sentido literal en griego: a la vista de los hombres, en opinión de, cf. v.2a.

autor la trama de la historia y en ella ve presente la acción amorosa y providente de Dios con relación a los justos que sufren la violencia de la historia. No se afirma en este pasaje la responsabilidad de los que causan la violencia, tampoco se niega; pero en muchos otros lugares el autor es explícito (cf. v10ss; 5,1ss, etc.).

7-9. Estos tres versos se destacan de su contexto inmediato por el estilo y por los temas apocalípticos. El tiempo de los verbos cambia al futuro, acorde con el contenido. Nos trasladamos a un estadio ultraterreno y por esto la estrofa es paralela a la de v.1-3; manifestación gloriosa del premio alcanzado por los justos.

Una inclusión formal confirma la unidad de la estrofa: ἐπισκοπῆς (v.7a) - ἐπισκοπή (v.9d).

7. Al juicio tan favorable que ha merecido por parte de Dios el comportamiento de los justos durante la prueba a que han estado sometidos en la vida temporal (v.4-6), corresponde la confirmación en el estadio definitivo escatológico: en el tiempo de la visita favorable o *a la hora de la cuenta* [20]. La visita o inspección de que aquí se nos habla equivale a la proclamación oficial y pública que Dios hace, como Señor y Juez de vivos y muertos, de la inocencia de los justos que se mantuvieron fieles a su fe en medio de las tribulaciones de esta vida. La metáfora de la luz y del resplandor, como símbolos de gloria celeste, se encuentra también en Dan 12,3: «Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente», y es común en los apocalipsis judíos del tiempo [21].

El v.7b expresa también en forma metafórica el dominio final de los justos sobre los impíos. El fuego devorador es metáfora habitual de victoria sobre los enemigos (cf. Is 5,24; 47,14; Joel 2,5; Mal 3,19; Zac 12,6). El pasaje de Abd 19: «Jacob será el fuego, José será la llama, Esaú será la estopa (καλάμην): arderá hasta consumirse; no quedará superviviente al pueblo de Esaú», completado por Is 1,31: «El poderoso será la estopa (καλάμη), su obra será la chispa (σπινθῆρες): arderán los dos juntos y no habrá quién los apague», parece que ha influido directamente en la redacción del v.7b [22]. Pero el sentido en Sab ya no es el particularista de una victoria de Israel sobre sus enemigos, sino universalista, de victoria definitiva de los justos sobre los malvados [23].

[20] Otra vez encontramos la expresión ἐπισκοπή con sentido favorable; cf. 2,20 y la nota sobre ἐπισκοπή.

[21] Cf. *Libro de Henoc* 104; 108,11-14; 4 Esd 7,97.105; *Apoc.Bar.* I 51,3.10, etc. También Mt 13,43.

[22] El pasaje de Abdías contra los cultos idolátricos prosigue con la enumeración de las comarcas de Canaán o antiguo reino de Israel de sur a norte, de este a oeste, volviendo al Négueb. Termina Abdías en 21b.c: «para gobernar el monte de Esaú, y el reino será del Señor»; cf. Sab 3,8.

[23] Cf. M.J.Lagrange, *Le Livre de la Sagesse*, 99ss; R.Schütz, *Les idées*, 89-91; A.M. Dubarle, *Une source*, 428S, n.12. A. Dupont-Sommer propone la lectura γαλαξίῃ, en lugar de καλάμῃ; la traducción sería: «y correrán como centellas en la vía láctea», pero la corrección es arbitraria, cf. *De l'immortalité astrale*, 85.

8. El verso admite fundamentalmente dos interpretaciones, según sea el ámbito o la esfera en que se sitúen los justos: la esfera celeste o la terrestre [24]. Sin embargo, en mi opinión el verso mantiene a los justos en la misma esfera de los v.7 y 9 que lo envuelven. No se trata, por tanto, en v.8 de una dominación terrestre (cf. 1,1), aunque sea escatológica y mesiánica de los justos –del pueblo elegido–, sino del mismo triunfo de los justos del v.7. V.8b precisa que la cúspide del dominio solamente la tiene el Señor o, en expresión de Abd 21: «El reino será del Señor», reino eterno como es el Señor (cf. Dan 3,33; Is 40,28) y todo lo que él ha hecho (cf. Sab 1,14a) y universal: sobre todos, especialmente sobre los justos que a su lado (v.9c) participarán también de su señorío (cf. Dan 7,14.27). Aquí está ya apuntada la concepción del eón futuro definitivo como el de un reino, que hará suya el Nuevo Testamento y la desarrollará [25].

9. El autor ha descrito en v.7-8, con elementos apocalípticos, la apoteosis de los justos, su glorificación ante la faz del mundo nuevo venidero y definitivo; en v.9 no utiliza esta simbología, sino un lenguaje menos metafórico para describirnos la vida íntima de los justos en la eternidad con Dios. El verso está compuesto de dos binas con paralelismo sinonímico cada una. La primera tiene como sujeto a los justos que han penetrado en el misterio de Dios en su cercanía; la segunda subraya la benevolencia misericordiosa de Dios que envuelve a los justos como su medio vital.

V.9a hace referencia a la etapa terrestre de los justos: *los que confían en Dios* a pesar de los misterios de su providencia, de los secretos de Dios (2,22). No olvidemos que el autor se dirige a los que todavía estamos en este estadio. En v.9a el ámbito es el celeste y definitivo (con verbo futuro): *comprenderán la verdad,* los justos descubrirán con gozo que Dios ha sido siempre fiel a su plan y a su palabra. *La verdad* tiene una significación más amplia y completa que la ἀλήθεια profana helenística [26]. En la traducción griega de la Biblia ἀλήθεια responde principalmente a la raíz hebrea *'mn*, cuyo significado fundamental es el de firmeza y estabilidad (cf. 1 Sam 2,35; 2 Sam 7,16; 2 Crón 20,20; Is 7,9); de aquí el de fidelidad (cf. Dt 7,9; Is 49,7), digno de fe, veraz y verdadero (cf. Gén 42,20; Sal 19,8; 93,5; Is 55,3). La *verdad* es ante todo, la fidelidad de Dios [27].

[24] L. Alonso dice: «En textos escatológicos y apocalípticos hebreos es común hablar del triunfo final de Israel, constituido señor de todos los pueblos, bajo el reinado inmediato del Señor su Dios. Si este reino se implantará en este mundo en un tiempo final, o en otro mundo futuro, son las dos interpretaciones fundamentales que el verso admite. El contexto favorecerá una de las dos, después los paralelos: si pueblos y naciones eran impíos y han sido aniquilados, ya no es posible gobernarlos; si pueblos y naciones se han convertido, se incorporan al reino de los justos (Israel), bajo el gobierno recto y prudente de los justos» *(Sabiduría,* 99); cf. C.Larcher, I 287-289.

[25] Sobre el reino de Dios y las ideas mesiánicas del reino en A.T. y judaísmo, cf. M.J. Lagrange, *Le règne de Dieu dans l'A.T.*: RB 5 (1908) 36-61; *Le Messianisme chez les juifs* (París 1909) 116-121.148-157; E.Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* II 628-636; A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.,* I 351-389; véase también U. Offerhaus, *Komposition,* 230.

[26] Cf. también Sab 5,6 y 6,22, donde aparece otra vez *verdad;* cf. G.Quel: TWNT I 237; I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean* (Roma 1977).

[27] Cf. Gén 24,27; 2 Sam 2,6; Sal 71,22; 88,12; 89, 2-3.6; Is 11,5, etc.

Como hemos dicho, el v.9b forma un paralelo perfecto con v.9a, y desarrolla más profundamente el aspecto de la intimidad con Dios. Sutílmente el autor relaciona también por el paralelismo la confianza en Dios (v.9a) con la fidelidad en el amor (v.9b) y viceversa. También aquí como en v.9a al ámbito temporal y terrestre sigue el celestre y eterno. Perfecta correspondencia sin ruptura entre la firmeza en el amor o ἀγάπη [28] de los justos, probada en la vida temporal y la unión definitiva y bienaventurada con Dios [29]. Sobre la otra posibilidad de lectura de v.9b, ya hablamos en la nota al texto.

Resuelto el problema textual de v.9c.d, resulta una segunda bina con paralelismo sinonímico. El doble verso nos introduce en las entrañas misericordiosas de Dios. Los dos términos; *gracia* (χάρις) y *misericordia* (ἔλεος), no se encuentran juntos en todo el A.T. griego, excepto aquí y en 4,15(?); en N.T., cf. Hebr 4,16; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4(A...); 2 Jn 3. En nuestro texto son prácticamente sinónimos y expresan la benevolencia divina, el agrado y manifestación externa sin previos merecimientos de parte de sus *devotos* o santos. El apelativo santo (ὅσιος) se aplica frecuentemente en Antiguo Testamento a los individuos y al pueblo elegido en su totalidad (cf. Sal 18,26; 32,6; 149,1.5.9; Prov 22,11) por su relación directa e íntima con Dios, que implica pureza legal y rectitud de corazón. En 9d el *mirar por* o visita (ἐπισκοπή) de Dios corresponde a la gracia y misericordia de v.9c; se trata, por tanto, de una visita favorable. La libertad y gratuidad del amor de Dios a los justos aparece en que ellos son *sus elegidos* desde siempre y para siempre estar a su lado: v.9b (cf. Rom 8,28-30; Ef. 1,3-6; Col 3,12; 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13) [30].

Futuro tenebroso de los malvados

3,10 Los impios serán castigados por sus razonamientos:
menospreciaron al justo y se apartaron del Señor;

11 desdichado el que desdeña la sabiduría y la instrucción:
vana es su esperanza, baldíos sus afanes
e inútiles sus obras;

12 necias son sus mujeres,
depravados sus hijos
y maldita su posteridad.

10 «menospreciaron», «se apartaron»: en griego son proposiciones participales de aoristo; se podrían traducir: «ellos, que menospreciaron... y se apartaron». Pero es legítima la traducción en verbo finito, que manifieste una referencia causal en tiempo pasado (cf. Kühner-Gerth, II.1, 389; II.2, 490).

[28] Sobre ἀγάπη, cf. E.Stauffer: TWNT I 37s; C.Spicq, *Agapè* (Lovaina 1955).
[29] Cf. J.Coppens, *L'amour de Dieu et l'amour du prochain* (Lovaina 1964) 279s.
[30] Cf. C.Larcher, I 292-294.

11 El v.11a, sentencia sapiencial genérica en participio singular, es un paréntesis. En v.11b se restablece el estilo en plural. La versión castellana, a este respecto, es ambigua; el texto griego es inequívoco: los *su, sus* (αὐτῶν, de ellos) de v.11b.c se refieren a los impíos de v.11a; lo mismo se debe decir de v.12.

3,10-12. Al cuadro luminoso del futuro feliz de los justos (3,1-9), primera parte del díptico primero: *justos - malvados* (3,1-12), sucede el cuadro sombrío del futuro de los malvados (v.10-12). El contraste es demasiado fuerte para no advertirlo. El autor se encarga además de remarcarlo por medio de repetidas antítesis y referencias, empezando por la misma forma sintáctica οἱ δέ: a los justos (v.1a) se oponen los malvados (v.10a); la esperanza vacía de éstos (v.11b) contrasta con la esperanza colmada de aquéllos (v.4b); a los razonamientos equivocados de v.2b corresponden los mismos de v.10a; así como las mujeres insensatas de v.12a nos recuerdan a los insensatos de v.2a.

En 3,1-9 aun lo que parece negativo hay que interpretarlo positivamente; en v.10-12 todo es negativo, aun aquello que se considera de más valor: el trabajo, sus frutos y la familia. La antítesis es completa: luz - tinieblas; plenitud - vacío; vida - muerte.

El autor ve este futuro desolador todavía en lontananza y así lo presenta en su estadio definitivo irreversible.

10. Los impíos de 1,16, que nos han expuesto su concepción de la vida en el capítulo 2 y a los que se ha aludido en 3,1-3, aparecen aquí como víctimas de sus propios errores y pecados en primer plano y en abierto contraste con los justos, hecho que se subraya con la partícula adversativa δέ (v.10a). Los impíos serán juzgados y sancionados según sus razonamientos (cf. 2,1.21; también 1,3.5). El autor tiene presente un principio de retribución que establecerá como tesis en 11,5 y 11,16, y lo desarrollará en la tercera parte del libro.

Los razonamientos de los impíos abarcan su modo de pensar, pero como fundamento y justificación de su forma de actuar y de vivir. V.10b compendia la vida de los impíos, la explicita, señalando las dos esferas de acción: la interhumana y la trascendente con Dios.

Después de haber visto en 2,10ss lo que los malvados maquinaban contra el justo, parece que el autor se queda corto al hablar sólo de descuido o menosprecio al justo. Por esto algunos autores [31] creen que nuestro autor no habla *del justo,* sino *de lo justo,* en neutro, enlazando muy bien con v.11a. Sin embargo, parece más conveniente mantener la versión *del justo,* que está en paralelo con *del Señor* en el mismo verso y, como decíamos, se subraya así mejor las coordenadas en las que se desarrolla la vida de todo hombre y, por tanto, también del impío. Por otra parte nadie dice que v.10b pretenda compendiar la vida del impío en cuanto tal.

El *apartarse del Señor* nos está indicando que el autor está pensando en los judíos *apóstatas* (ἀποστάντες) que en la práctica han renegado de la fe de sus mayores (cf. v.11a; 2,12).En la tradición bíblica es frecuente la reprensión de

[31] Entre ellos cf. C.Larcher, I 295s.

los *apóstatas*, de los que se han apartado del Señor, y la confesión humilde de este gran pecado por parte de los que vuelven otra vez tras el Señor (cf. Dt 7,4; 13,11; 32,15; Jos 22,18-19.23; 2 Crón 28,19; Is 59,13; Dan 9,9; Eclo 10,12). El autor, sin embargo, no se limita al pueblo de Israel, como ya vimos en la introducción a propósito de los destinatarios del libro. En este sentido tanto el justo como el malvado no se limitan por las fronteras étnicas, sino que se refieren al hombre en cuanto tiene una dimensión ética, moral, religiosa.

11. El versículo se une con el anterior por la partícula γάρ, que formalmente indica la causa, aquí muy atenuada por su generalidad. En efecto, v.11a es una sentencia sapiencial de valor universal, está en singular, la única en toda la estrofa 10-12, y en forma participial, la más apropiada para indicar un valor intemporal o supratemporal [32].

El autor, que es un sabio, nos revela un poco una de sus fuentes bíblicas sapienciales, pues v.11a repite casi literalmente Prov 1,7d (LXX): pero «los impíos (ἀσεβεῖς) despreciarán (ἐξουθενήσουσιν) la sabiduría y la instrucción (σοφίαν καὶ παιδείαν)». La bina *sabiduría e instrucción* encabeza los Proverbios, después del título del libro (Prov 1,2a). El significado no es el puramente abstracto o el de la cultura típicamente helenística, sino el propio del mundo sapiencial semítico y, más en concreto, el de la tradición de Israel. *La sabiduría* aparece aquí por primera vez en el libro. Si en *Introducción* XI 1 decíamos que la sabiduría podía pertenecer o al ámbito de lo estrictamente divino o al de lo humano, en este v.11 pertenece con certeza al medio humano, del mismo modo que *la instrucción*.

Determinar con exactitud y adecuadamente lo que el autor entiende por *sabiduría* en este verso es tarea imposible, pero podemos contentarnos con una aproximación. Su lugar apropiado es el del conocimiento, pero con implicación directa de la praxis. En un contexto religioso y teológico como el presente la sabiduría debe abarcar los conocimientos más fundamentales que iluminen el sentido trascendente de la vida humana. El citado pasaje de Prov 1,7 dice: «El respeto ‹temor› al Señor es el principio de la sabiduría». L. Alonso comenta: «Yir'a ‹en griego φόβος› no significa temor o miedo, sino reverencia o respeto, como actitud fundamental del hombre frente a Dios (*revereri* viene de *vereri*)» [33]. Pero esto es sólo el principio o comienzo; la culminación o cima de todo ello se llama *sabiduría*.

La instrucción o educación en este contexto es el modo práctico de adquirir sabiduría, de que hemos tratado. En Israel se daba gran importancia a ella, lo cual se reconoce indirectamente en 2,12d. Era, además, una de las tareas principales de los sabios de Israel [34]. Así se explica uno que el autor califique

[32] Cf. BDebr, 339.

[33] *Proverbios* (Madrid 1984) 158; el mismo autor en su comentario anterior a *Proverbios* (Madrid 1968) decía: «Temor de Dios equivale a sentido religioso, como actitud total del hombre. Es el principio, no sólo cronológico, el compendio de la Sabiduría: el hombre alcanza su perfección humana ocupando el puesto debido ante Dios» (p.27).

[34] Cf. L.Alonso Schökel - J.Vílchez, *Proverbios*, 50 51.

tan duramente al que desprecia, desdeña, considera como una nada [35] a la sabiduría y la instrucción, pues le llama *desdichado*, miserable [36].

De la esperanza de los justos se dijo en 3,4b que estaba llena de inmortalidad; de los impíos, en cambio, que *vana es su esperanza*. El autor acumula rasgos negativos y sombríos en este cuadro de contrastres. Lo que impulsa al hombre a seguir caminando y luchando en la vida, sobre todo si ésta es dura, es la ilusión de llegar a una meta ansiada. Esta es la luz de la esperanza que alienta en todo corazón humano; luz que proviene de un horizonte deseable en sí mismo, porque aparece como bueno y alcanzable. Pero cuando este horizonte desaparece, su luz se apaga y se convierte en tinieblas, la esperanza o hálito vital que alegra el corazón también se desvanece, porque ya no tiene objeto ni contenido, es una esperanza vana, vacía. Así es la esperanza de los impíos (cf. Job 7,6 ‹LXX›). Ante el horizonte de la muerte, aniquilación personal para los impíos, la esperanza de alcanzar alguna meta feliz o la felicidad misma en la vida se desvanece (cfr. Job 11,20), sólo quedará el recuerdo de sus nombres en sus obras y en sus hijos. Pero esto, a juicio del autor, es también vano y por lo general muy negativo. Como a continuación afirma: los esfuerzos de los malvados, sus afanes son *baldíos* y, por consiguiente, *sus obras,* todas sus acciones sin provecho, *inútiles* (cf. 4,5). Como se ve, no tiene en cuenta el autor los triunfos reales de los malvados en la vida, como se desprende del tren de vida de los impíos del cap. 2.

12. El verso continúa el ritmo y estilo de v.11a.b. Completa, con el tema de la familia, el cúmulo de desgracias de los malvados. El autor, fiel a su método de composición, con un mismo verso cierra un ciclo y abre otro: el v.12 es un puente. Las *mujeres necias* (ἄφρονες) remiten a los necios (ἀφρόνων) de v.2a; pero la maldición de v.12c reclama una bendición (v.13). Nos parece muy duro el contenido de v.12 por la rotundidad de sus afirmaciones sin matices ni distingos. El autor constata un hecho sin dar explicaciones, o asienta un principio generalmente admitido, el de la solidaridad: ellos arrastran en su destino a todos sus descendientes y a los que se pueden considerar la prolongación de sí mismos (cf. Eclo 41,5-7). No tiene en cuenta posibles excepciones; supone que en la vida normal de una familia tanto la mujer como los hijos se identifican con las responsabilidades del padre.

El tema de la posteridad nos introduce cómodamente en el de la esterilidad de la perícopa siguiente.

3.2. Esterilidad frente a fecundidad (3,13-4,6)

El autor responde con toda seguridad y autoridad en esta perícopa a otro de los enigmas para los fieles israelitas. Los hijos son la bendición más preciada de Dios al pueblo (cf. Lev 26,9; Ex 23,6; Dt 7,14; 28,4.11); a la

[35] Este es el sentido originario del verbo ἐξουθενεῖν que vuelve a aparecer en 4,18; cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 59.

[36] Este mismo apelativo dará el autor a los fabricantes de ídolos, cf. 13,10.

familia israelita: «¡Dichoso el que teme al Señor, y sigue sus caminos! Comerás del fruto de tu trabajo, serás dichoso, te irá bien. Tu mujer, como parra fecunda, en medio de tu casa; tus hijos como renuevos de olivo, alrededor de tu mesa. Esta es la bendición del hombre que teme al Señor» (Sal 128,1-4).

Los hijos son don de Dios, como confiesa José a su padre Jacob: «Viendo Israel ‹Jacob› a los hijos de José, preguntó: ¿quiénes son? Contestó José: Son mis hijos que Dios me dio aquí» (Gén 48,9). Lo mismo demuestran las varias narraciones de madres estériles que conciben y dan a luz un hijo, porque se lo piden al Señor: Abrahán y Sara (cf. Gén 17), padres de Sansón (Jue 13), padres de Samuel (1 Sam 1).

En los hijos perdura el nombre y la memoria del padre cuando él haya desaparecido de entre los vivos: «Los hijos y una ciudad perpetúan el nombre» (Eclo 40,19; cf. Rut 4,14). Con la pérdida de los hijos, por el contrario, se pierde también la supervivencia del recuerdo. De los malvados se dice en Job 18,17-19: «Su recuerdo se acaba en el país y se olvida su nombre a la redonda; expulsado de la luz a las tinieblas, desterrado del mundo, sin prole ni descendencia entre su pueblo, sin un superviviente en su territorio». Por el contrario, es piedra de escándalo para el israelita la festiva imagen de la casa del impío. En el Antiguo Testamento no se concibe una familia feliz sin hijos: (a Boaz) «¡Que a la mujer que va a entrar en tu casa la haga el Señor como Raquel y Lía, las dos que construyeron la casa de Israel!... ¡Que por los hijos que el Señor te dé de esta joven tu casa sea como la de Fares...!» (Rut 4,12; cf. Sal 128 citado poco antes).

Ante esta realidad se puede preguntar: ¿si la fecundidad es signo de la bendición de Dios, la esterilidad de qué lo será? ¿Acaso de maldición? Al menos para los justos es una dura prueba (cf. 1 Sam 1,5-6) y para las mujeres una humillación y causa permanente de amargura y desconsuelo (cf. 1 Sam 1,9-18).

El autor acomete este viejo problema desde el nuevo punto de vista de la fe en la inmortalidad personal. En su respuesta no niega la tradición de Israel, pero la perfecciona y completa [37].

De los cuatro dípticos que componen 3,1-4,20, la presente perícopa contiene el segundo y el tercero que tratan de la esterilidad y carencia de hijos (3,13-19) y de la fecundidad respectivamente (4,1-6) [38].

[37] Cf. C.Wau, *Esterilidad: Enciclopedia de la Biblia*, III 232s.

[38] Dos inclusiones formales señalan los límites de la perícopa: καρπόν (3,13c) - καρπός (4,5) y πονηρά (3,14b) - πονηρίας (4,6b). A este propósito M. Gilbert escribe: «Las inclusiones observadas para 3,13-4,6 invitan a considerar este conjunto como una unidad parcial subdividida en dos dípticos» (DBS XI 65).

Esterilidad fecunda de los justos

3,13 Dichosa la estéril irreprochable
que desconoce la unión pecaminosa:
alcanzará su fruto el día de la cuenta;

14 y el eunuco que no cometió delitos con sus manos
ni tuvo malos deseos contra el Señor:
por su fidelidad recibirá favores extraordinarios
y un lote codiciable en el templo del Señor.

15 Pues quien se afana por el bien obtiene frutos
espléndidos;
y las raíces de la prudencia son resistentes.

13 «el día de la cuenta». Lit.: «el día de la cuenta de las almas».

14 El καί inicial puede traducirse adverbialmente por *también* (Kühner-Gerth, II.2, 524. «recibirá favores». Lit.: «le será otorgada una gracia», por estar en voz pasiva.

3,13-15. Siguiendo el método alternante del autor, ahora le toca el turno a los justos, aquí representados por la mujer estéril y el eunuco. Los tres versículos forman una pequeña unidad temática, señalada, además, por una inclusión: καρπόν - καρπός (v.13c y15a).

13. *Dichosa* y *estéril:* las dos palabras se oponen a las del v.12c: *maldita* y *posteridad.* Por mujer *estéril* se entiende la mujer casada y sin hijos (cf. Gén 11,30; 25,21; 29,31; Jue 13,2; 1 Sam 2,5). En la antigüedad la falta de hijos en un matrimonio normal se atribuía a la esterilidad de la esposa, nunca al marido [39].

Lo que era inaudito en tiempos anteriores, lo proclama el libro de la Sabiduría: *Dichosa la estéril.* El Sirácida acuñó una sentencia parecida a la presente, pero no se le acerca en el contenido: «Mejor es morir estéril que tener sucesores de conducta arrogante. Uno solo, y estéril, si teme al Señor, puebla una ciudad, una turba de bandidos la deja desierta» (Eclo 16,3-4). Nuestro autor llama dichosa a la que no tiene hijos por sí misma, por su conducta *irreprochable*, sin mancha ni mancilla ritual o moral. Una muestra de ello es su fidelidad conyugal: no conoce el adulterio. Por *unión pecaminosa* podría entenderse también cualquier tipo de matrimonio prohibido por la ley o la costumbre (cf. 9-10; Neh 13,23-27).

[39] En la tragedia *Andrómaca* de Eurípides, Peleo, padre de Aquiles, dirige estas palabras a Menelao: «Yo te demostraré que el ideo Paris no era un enemigo mayor que Peleo, si no sales inmediatamente de esta morada con tu hija estéril ‹Hermione›, a la cual el que ha nacido de mi sangre ahuyentará de las moradas cogiéndola por los cabellos, ya que por no haber podido parir, como una ternera estéril, no sufre ella que otra para ‹Andrómaca›. Porque sea ella desgraciada para tener hijos, ¿vamos a vernos privados de ellos?» (versos 706-714; trad. de la Colección Austral. Espasa-Calpe ‹Madrid 1973› 150s). Cf. Tácito, *Anales,* 14,63; Suetonio, *Nerón,* 35.2; Juvenal, *Sát.,* 5,140; A.Gelio, *Noches Aticas,* 6 (7),2.3.

El autor está convencido de que existe una fecundidad estéril en la virtud: la de los impíos, y una esterilidad fecunda: la de los justos, cuyos frutos se manifestarán en *el día de la cuenta,* es decir, cuando estemos ante la presencia de Dios después de la muerte (cf. v.7a). Así, pues, si la estéril no ha podido gozar en la vida del fruto de su vientre, podrá disfrutar plena y definitivamente de los abundantes frutos de su vida, cuando esté junto al Señor (cf. 3,1-3).

14. También (καί inicial) *el eunuco* fiel debe llamarse dichoso, como la estéril. *Eunuco* designaba un cargo en la corte de los reyes y príncipes orientales [40], de ordinario ser guardián del harén, porque los eunucos no pueden tener descendencia por naturaleza o por castración. En Israel la Ley los excluía de la asamblea del Señor (cf. Dt 23,2) y de ofrecer sacrificios en el altar (cf. Lev 21,20); sin embargo, Is 56,4-5 dice: «A los eunucos que guardan mis sábados, que deciden lo que me agrada y perseveran en mi alianza, les daré en mi casa y en mis murallas un monumento y un nombre mejores que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no se extinguirá». Nuestro autor tiene muchas afinidades con Is griego [41] y en este punto es heredero de su doctrina. Dios mira el corazón y no los defectos de la naturaleza o las taras que han causado violentamente los hombres. El autor se refiere al eunuco que no ha cometido ni malas acciones externas (con sus manos), ni aun siquiera las ha pensado o maquinado. A esta conducta ejemplar del eunco, que manifiesta su fe por haberse fiado de las promesas del Señor (cf. Hab 2,4) y su temple firme o *fidelidad* (v.14c), corresponden los dones del Señor. El verbo de v.14c está en voz pasiva: «le será otorgado», que designa el origen divino de los favores extraordinarios por ser elegidos por Dios, y *un lote* (κλῆρος) *codiciable,* como el que corresponde a los sacerdotes y levitas en la liturgia del templo (cf. Núm. 18,20-24), de la que estaban excluidos los eunucos. *El templo del Señor* no es el de Jerusalén, como en Is 56,5, sino el cielo. Estamos ya bastante lejos de cualquier visión particularista y reduccionista de la voluntad salvadora y misericordiosa del Señor.

15. El verso de corte sapiencial cierra la estrofa que alaba a los justos sin descendencia; paradójicamente utiliza la metáfora del árbol de frutos magníficos y de raíz indefectible, que no falla, y, en este sentido, imperecedera. El justo, que busca hacer el bien según la voluntad del Señor, tendrá siempre frutos de esperanza (cf. 3,4), como el árbol plantado junto a las aguas (cf. Sal 1,3; Eclo 24,12-17).

La prudencia o sensatez [42] es la sabiduría práctica del justo que regula y orienta su vida religiosa y moralmente.

[40] Cf. A. Hug, PW Supp.III 449-455.
[41] Cf. P.W. Skehan, *Isaias and the Teaching.*
[42] Cf. C.Larcher, *Études,* 358s.

Fecundidad estéril de los malvados

3,16 Los hijos de los adúlteros no llegarán a la madurez
y la prole ilegítima desaparecerá.

17 Pues si llegan a viejos, nadie les hace caso,
al fin tendrán una vejez ignominiosa;

18 si fallecen antes, no tendrán esperanza
ni quien los tranquilice el día de la sentencia;

19 el final de la gente perversa es cruel.

16 «la prole ilegítima». Lit.: «la prole de unión ilegal».

17 «si... si...» (v. 18): ἐάν τε... ἐάν τε..., doble hipótesis. La formulación es clásica y no es ajena al griego de LXX (cf. Kühner-Gerth, II.2, 539; BDebr 454.3; C. Larcher, I 310). «nadie les hace caso». Lit.: «serán tenidos por nada» (cf. 9,6).

18. «si fallecen *antes*», quizás fuera mejor traducir: «si fallecen pronto o *rápidamente*». «ni quien los tranquilice». Lit.: «ni alivio» o «consuelo», reflejando mejor el paralelismo.

3,16-19. A la esterilidad fecunda de los justos opone el autor la fecundidad estéril, el nulo valor de la descendencia de los malvados. Como no toda carencia de posteridad es deplorable (v. 13-15), así no toda posteridad es signo de bendición (v.16-19). La nueva estrofa está marcada por el cambio de sujeto y por la partícula adversativa δέ.

16. A partir de este verso el centro de atención cambia: no son los padres culpables, como se podría esperar, sino sus hijos o descendientes, a los que el autor considera corresponsables con sus progenitores. Los hijos son la garantía del futuro de los padres en todos los sentidos; idea que comparten los israelitas con todos los pueblos orientales [43]. Sin embargo, el autor de Sab va a distinguir entre hijos e hijos. No todos los hijos son bendición de Dios ni garantía de perpetuidad.

Es muy conocida y extendida la concepción de las relaciones del pueblo escogido con Dios como las de una esposa con su esposo: la alianza es la de un matrimonio. El pueblo comete, pues, adulterio cada vez que le es infiel a Dios por sus idolatrías [44]. *Los adúlteros* de v.16a pueden ser equivalentes a los infieles y, por extensión, a *los malvados* de los que el autor está tratando en toda la primera parte. Sin embargo, el contexto próximo se refiere a una esposa real o mujer casada estéril «que desconoce la unión pecaminosa» (v.13b). Como decíamos al comentar este pasaje, es muy probable que el

[43] Cf. nota 37; C.Gancho, *Hijos: Enciclopedia de la Biblia*, III 1250-1252.

[44] Como muestra puede verse Os 2 4-25, «Poema del amor malpagado y vivo a pesar de todo; apasionado, dolorido, pero fuerte para vencer el desvío y recobrar a la infiel» (L.Alonso Schökel, *Profetas* II, (Madrid 1980) 874.

autor quiera referirse a matrimonios mixtos, prohibidos por la ley o costumbre. Así se explica mejor *la prole ilegítima* de v.16b. *Los hijos de los adúlteros* adquiere así un sentido complexivo y ambiguo que ayuda a su generalidad: los hijos de los israelitas infieles, porque han quebrantado su pacto de fidelidad con Dios o han abandonado su fe; los hijos de padres infieles, porque son idólatras, judíos o no judíos; o simplemente los hijos de los inicuos sin más. No se excluyen, por supuesto, los hijos de adulterios reales y jurídicos [45]. De estos descendientes de los impíos se afirma que no llegarán a madurar, aun en la hipótesis de que vivan largos años (cf. v.17), como los frutos de un árbol insano que no llegan a la sazón (cf. 4,3-5).

Lo mismo se repite en el hemistiquio 16b con paralelismo sinonímico, utilizando la universalización en forma de tesis proverbial. *La prole ilegítima* o descendencia de unión ilegal confirma la opinión antes apuntada de que *los adúlteros* de v.16a dicen relación a cualquier especie de matrimonio prohibido por la ley o costumbre de los judíos. El influjo literario de Is 57,3-4(LXX) sobre el autor parece evidente.

17-18. Estos dos versos quieren ser la prueba de la afirmación genérica hecha en v.16 (cf. γάρ). El autor discurre sobre las dos posibilidades reales (ἐάν τε... ἐάν τε...): vida larga (v.17) y muerte prematura (v.18) de los hijos de los adúlteros. Porque de éstos se habla aquí y no de los padres. En el primer caso los muchos años no añadirán gloria, honor, respeto a la juventud, sino que no serán computados, y los sujetos «serán tenidos por nada» (cf. Is 40,17), según la traducción literal: su vejez no estará aureolada por el respeto y honor debidos a las canas (cf. Prov 20,29), sino que será deshonrosa. El recurso del paralelismo pone de manifiesto toda su fuerza de expresión en el v.17.

En el caso de la muerte prematura (v.18) los hijos de los impíos carecerán de *esperanza* en esta vida (cf. 3,11b) y de consuelo en el día del juicio (cf. 4,20). La razón parece evidente: al morir jóvenes no dejan descendencia que para ellos sería la única esperanza de sobrevivir (cf. 2,2-5), ni el aval de una vida sin tacha para el momento en que deben rendir cuentas ante el Señor.

Conviene recordar en este momento las reflexiones que hace G. Scarpat a propósito de 3,18b, y a las que nos hemos referido en *Introducción* VI 3.1c.

El v.18bβ: ἡμέρᾳ διαγνώσεως («el día de la sentencia»), nos recuerda a 3,7a: ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς («a la hora de la cuenta»). La segunda fórmula es común en la Escritura; no así la primera [46]. Y saca la conclusión: «En el día del juicio, que se desarrollará como una *cognitio extraordinaria*, Dios, como hace el emperador en la tierra, decidirá de modo inmediato y definitivo sobre su pena y no habrá παραμύθιον: no habrá «alivio», «consuelo», «auxilio» de ningún tipo. Ahora es tarde y los culpables no tienen ya ninguna posibilidad de ser defendidos, ayudados, disculpados. Nuestro au-

[45] Cf. C.Larcher, I 308s.

[46] «La ἐπισκοπή, como se ve, se ha convertido en διάγνωσις; también ἐν καιρῷ, que es nexo bíblico, se ha convertido en ἐν ἡμέρᾳ según el lenguaje jurídico común» (G.Scarpat, *Ancora sulla data*, 373; en nota 14; cf. Cicerón, *Brutus*, 87: *cum cognitionis dies esset*, «habiendo llegado el día de la discusión de la causa»).

tor ha usado, por tanto, intencionadamente un término del derecho romano para dar al nexo mucha más fuerza de la que habría ofrecido la frase bíblica convencional» [47].

El autor adelanta en v.18 el tema preocupante de la muerte de los jóvenes, pero desde una perspectiva muy diferente de como lo tratará en 4,7ss.

19. Estilísticamente el final de la presente estrofa se asemeja bastante al final de la estrofa 3,13-15: da la razón lógica (γάρ) de todo el raciocinio que precede. La generalidad de la setencia sapiencial es retórica, manteniéndose en el tono de toda la estrofa. El autor no tiene en cuenta otros muchos casos particulares, como el de un justo nacido de padres malvados, o el de un pecador que se convierte (cf. Ez 18; 33,10-20), sin que ello signifique que niegue su posibilidad (cf. 11,23-12,2).

Subyace en toda esta estrofa la concepción antigua de Israel de la solidaridad estricta legal entre miembros de una familia (cf. Ex 20,5; Jer 31,29; Ez 18,2; 2 Sam 21) [48].

Carencia valiosa de hijos y fecundidad inútil

4,1 Más vale ser virtuoso, aunque sin hijos;
el recuerdo de la virtud es inmortal:
la reconocen Dios y los hombres.

2 Presente, la imitan;
ausente, la añoran;
en la eternidad, ceñida la corona, desfila
triunfadora,
victoriosa en la prueba de trofeos bien limpios.

3 En cambio, la familia innumerable de los impíos no
prosperará:
es retoño bastardo, no arraigará profundamente
ni tendrá base firme;

4 aunque por algún tiempo reverdezcan sus ramas,
como está mal asentada, el viento la zarandeará
y los huracanes la descuajarán.

5 Se troncharán sus brotes tiernos,
su fruto no servirá: está verde para comerlo,
no se aprovecha para nada;

[47] G.Scarpat, *Ancora sulla data*, 373.
[48] Cf. J.Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im A.T. und in seiner Umwelt* (Bonn 1958).

6 pues los hijos que nacen de sueños ilegales
son testigos de cargo contra sus padres a la hora del
interrogatorio.

4,1 La lección de algunos manuscritos latinos: *O quam pulchra est casta generatio cum claritate,* no responde al texto griego, ni siquiera es primitiva, como lo demuestran testimonios de algunos Padres. La edición crítica del texto latino acepta la lectura ambrosiana: *melior est generatio cum claritate* (cf. también B. Kipper, *O quam pulchra est casta generatio cum claritate (Sap 4,1):* O Seminário ‹San Leopoldo› 31 [1956] 14-17.56.74-77; C. Larcher, II 313s).

«el recuerdo de la virtud es inmortal». Lit.: «pues hay inmortalidad en su recuerdo».

«es retoño bastardo». Lit.: «de (ἐκ) retoños bastardos». «no arraigará profundamente». Lit.: «no echará raíces en profundidad». El texto original de v.3b presenta dificultades notables. Si aceptamos el texto fijado por Ziegler, tenemos que suplir el sujeto gramatical, el mismo de v.3a: la familia o prole numerosa. Dos son las soluciones principales propuestas (cf. C.Larcher, II 320). Unos aceptan la continuidad perfecta con v.3a, donde se encuentra el sujeto gramatical: familia...; otros introducen un nuevo sujeto: «lo que proviene de retoños bastardos...». C. Larcher propone un texto distinto del de Ziegler: «Y la raíz (ῥίζα) de retoños bastardos no se hundirá (δύσει) profundamente» (*Le livre,* II 320). Mantenemos, a pesar de todo, el texto de J. Ziegler y la primera solución apuntada más arriba. El sujeto gramatical de v.3b es el mismo de v.3a. En lo que sigue, predominan las metáforas vegetales, pero hay que reconocer que el calificativo de «bastardos» (νόθων), aplicado a «retoños» no es muy apropiado, se superponen los planos: el real y el metafórico.

4 «reverdezcan sus ramas». Lit.: «reverdezca en (sus) ramas»; el sujeto gramatical sigue siendo el mismo de v.3: πολύγονον πλῆθος: la familia o prole numerosa. «el viento la zarandeará». Lit.: «será zarandeada por el viento». «los huracanes la descuajarán». Lit.: «será desenraizada por la violencia de los vientos».

4,1-6. Este díptico contiene la antítesis *carencia de hijos* (v.1-2) - *multitud de hijos* (v.3-6), que no corresponde exactamente a la antítesis *esterilidad - fecundidad* (cf. 3,13-19), al menos en el primero de sus miembros. En 3,13-19 al autor le interesaba resaltar el valor positivo de la esterilidad de los justos y el negativo de la fecundidad de los malvados por sus frutos o resultados concretos. Se trataba, pues, de apreciar justamente a la luz de la fe en la inmortalidad personal unas situaciones humanas contradictorias y desde siempre causa de escándalo para los justos. Ahora en 4,1-6 el autor se preocupa por el tema de la carencia de hijos de los justos en sí misma (v.1-2) y de la numerosa prole de los impíos como fenómeno concreto, capaz de ser analizado y evaluado en sí mismo (v.3-6).

4,1-2. En la alternancia de escenas: justos-malvados, corresponde ahora la vez a los justos. En esta pequeña estrofa explícitamente se trata de la carencia de hijos (ἀτεκνία). Sin embargo, por todo el contexto histórico y textual no se puede hacer demasiado hincapié en la distinción que existe entre carencia de hijos y esterilidad. Por esto, aun admitiendo la distinción de las palabras y de su significado, creemos que el autor sigue hablando de la

esterilidad en abstracto del justo, frente a la fecundidad de los impíos, como en 3,13-14, aunque con nuevos matices [49].

El verso comienza con un comparativo: *más vale,* que califica a ἀτεκνία, pero no sigue término alguno de la comparación. Este se puede suponer con facilidad: la familia innumerable de los impíos, de la que tratará a partir del v.3. la carencia de hijos o esterilidad no se puede preferir en absoluto a la prole numerosa si no es por alguna razón o circunstancia de mucho valor. El autor da la razón: se trata de una ἀτεκνία acompañada de *virtud. Virtud* tiene ya aquí el sentido de cualidad o disposición positiva en el orden moral y religioso, como es normal en Sab (cf. 5,13 y 8,7) y en el judaísmo [50].

En v.1b comienza un corrimiento casi imperceptible que se prolonga hasta el v.2: el centro de atención ya no es *la carencia* de hijos, sino *la virtud.* De ella se afirma en primer lugar que su recuerdo permanece eternamente. El autor desarrolla este pensamiento de forma muy académica, con afirmaciones binómicas pareadas: Dios-los hombres; presente-ausente; en la eternidad coronada-(en el tiempo) la prueba. El pasaje parece, en efecto, un ejercicio escolar en el que el alumno ha de hacer un elogio de la virtud en abstracto. El influjo de las escuelas retóricas del tiempo helenístico sobre el autor es manifiesto,como lo demuestra también la ilustración del tema con las metáforas tomadas de los juegos atléticos griegos [51].

3-6. A la primera hoja del díptico: alabanza de la virtud del justo sin descendencia, sigue la segunda que gira sobre el gozne de la partícula adversativa δέ con un nuevo sujeto gramatical: la prole numerosa de los malvados. La nueva estrofa, cuyos límites los marca también una inclusión [52], es una especie de elegía a la numerosa familia de los malvados.

3. El verso corresponde de hecho, no formalmente, al término de la comparación de v.1. Frente a frente están *la carencia de hijos* y una *numerosa descendencia.* El tema de la inutilidad de los muchos hijos para los malvados ya lo hemos encontrado en 3,16-19. la presente estrofa es una variación sobre el mismo tema [53]. En primer lugar lo afirma el autor categóricamente y sin metáforas en 3,17a: por muy numerosa que sea la descendencia de los malvados «nadie les hace caso», no tendrá utilidad alguna y en este sentido *no prosperará* [54]. Los versos siguientes desarrollan metafóricamente la tesis,

[49] La ἀτεκνία no significa el hecho de estar privado de hijos, sino la carencia de hijos, sin determinar la causa de esa carencia. En tiempos del autor las causas podían reducirse a tres: la naturaleza misma humana (esterilidad en la mujer y en los eunucos de nacimiento); la violencia de los hombres que castran a los varones, y el ejercicio de la libertad personal por el que se renuncia a tener hijos, es decir, la virginidad (cf. Mt 19,12). Muchos autores desde antiguo han defendido que 4,1 trata de la virginidad. La tradición latina se funda en una versión adaptada, pero la griega no ha modificado el texto; cf. C.Larcher, II 313s, que se inclina por esta interpretación.

[50] Cf. O.Bauernfeind: TWNT I 458s.

[51] Cf. C.Larcher, *Études,* 208; *Le livre,* II 318; en N.T. cf. principalmente 1 Cor 9,24-26; 2 Tim 2,5; 4,7; Hebr 12,1, etc.

[52] πολύγονον en v.3a y γονέων en v.6b; cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 56.

[53] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 40.

[54] Cf. Grimm, C.Larcher, II 319.

valiéndose de la imagen vegetal del árbol, familiar en la tradición bíblica (cf. Is 11,1; Job 18,16; 15,32; Eclo 23,25 especialmente; 40,15).

Las dificultades principales que presenta v.3b ya las hemos tratado en la nota al texto. La interpretación del resto del v.3 no ofrece dificultad especial en cualquier hipótesis. La precariedad e inseguridad del árbol de raíces poco profundas y, por consiguiente, de falta de solidez en la base ilustran magníficamente la tesis defendida por el autor: la inutilidad de la descendencia de los malvados y la absoluta desesperanza en cuanto a resultados positivos.

4-5. Continúa el desarrollo de la metáfora vegetal que tiene pleno sentido autónomo. El árbol, que no tiene raíces profundas que le den estabiliad frente a los elementos adversos de la naturaleza, podrá por poco tiempo mostrar su frondosidad con los brotes de las nuevas ramas. No subsistirá a los embates del viento, de los huracanes. Engañosa es, por tanto, toda su apariencia.

Razonablemente podemos preguntarnos si toda esta imagen vegetal, tan desarrollada, no se debería interpretar como una alegoría. En efecto, cada uno de los rasgos metafóricos puede entenderse como expresión simbólica del destino de los descendientes de los impíos. El texto mismo nos da pie para una interpretación alegórica. Tanto el inicio (v.3a) como el final (v.6) de la estrofa hablan abiertamente, sin metáforas, de los hijos de los impíos. Con facilidad podemos trasladar la metáfora a la realidad. Hay momentos en la vida de los impíos en que todo parece ser triunfo y felicidad (cf. Sal 73-3-12), es el reverdecer de las ramas (v.4a). No se puede negar que también la maldad tiene sus frutos positivos en la historia. Pero el criterio para juzgar los valores humanos no puede ser un éxito parcial, aunque sea verdadero, sino que se ha de tener en cuenta al hombre en su globalidad, con su destino trascendente, como nos lo presenta la concepción del autor en Sab 2-3.

La estrofa presenta también la segunda cara de la moneda, la parte negativa de la vida de los impíos: el fracaso radical en el tiempo de la prueba; metafóricamente el destrozo de los árboles por el viento y los huracanes, lo inaprovechable de sus frutos por falta de sazón y su inutilidad real total.

La terminología del v.5 nos remite a pasajes anteriores no metafóricos, que confirman la significación simbólica de las metáforas vegetales [55].

6. El autor vuelve al lenguaje directo, no simbólico, sin dejar de hablar de los mismos hijos de los malvados del v.3a. También podemos identificar estos *hijos de sueños ilegales* con *los hijos de los adúlteros* de 3,16a. *Sueño ilegal* es una forma eufemística de decir unión sexual ilegal. Por ilegalidad entendemos lo mismo que entendíamos prole ilegítima en 3,16a. La concepción del autor, sin embargo, no se ha paralizado. En la estrofa 3,16-19 se fijaba más en la corresponsabilidad de los hijos con los padres; aquí en v.6 descubre una

[55] V.5a: brotes tiernos, inmaduros (ἀτέλεστοι), cf. 3,16a: hijos inmaduros (ἀτέλεστα); v.5b: fruto... inútil (καρπός ...ἄχρηστος), cf. fruto bueno en 3,13c y 3,15a y lo inservible (ἄχρηστον) de lo débil en 2,11b; por último v.5c: la inutilidad absoluta (εἰς οὐθέν, cf. 3,17a la misma inutilidad (εἰς οὐθέν).

nueva faceta: los hijos de los impíos son un testimonio eficaz contra la maldad de sus padres. No sólo ya durante la vida presente, lo cual es evidente, sino sobre todo en la hora suprema del juicio ante Dios. En 3,18 hablaba el autor del *día de la sentencia* de los hijos; ahora se trata del juicio escatológico de los padres: *a la hora del interrogatorio*. Al menos ésta nos parece la opinión más problable [56].

3.3. *Muerte prematura del justo, final trágico de los impíos (4,7-20)*

Llegamos a la cuarta antítesis de esta sección central de la primera parte del libro. El tema de la muerte pertenece, aunque no con exclusividad, a la tradición literaria sapiencial. Como hemos visto hasta ahora, ocupa gran parte de las reflexiones de nuestro sabio en la primera parte de Sab.

En la presente perícopa aborda el autor el tema de la muerte prematura de los justos. La muerte en sí ya es un enigma para los sabios de todos los tiempos; pero la muerte de los jóvenes es doblemente enigmática, aun para aquellos que consideran la vida como un don de Dios. El enigma se convierte en misterio insoluble si además el joven es una persona justa y temerosa de Dios.

El autor de Sab cree haber hallado una respuesta a estos enigmas y aun se atreve a descifrar el misterio que de suyo pertenece a los secretos planes de Dios (cf. 2,22). Al mismo tiempo hace reflexionar muy seriamente a los mayores en edad pero no tanto en sabiduría y prudencia [57].

La perícopa se compone también de un díptico o dos cuadros sucesivos: muerte del justo joven (v.7-16) y final tráfico de los impíos (c.17-20). L. Alonso comenta acertadamente: «La técnica del contraste continúa, con enorme ventaja para la parte positiva. Si esquematizamos el movimiento libre del pasaje en tres tiempos, podemos apreciar fácilmente los contrastes: *a)* en vida, el justo es sabio y prudente e intachable, el malvado es impío y perverso y desprecia al justo; *b)* al morir, el justo se pone al reparo de la maldad, sale sencillamente, el malvado es derribado, arrasado, es despreciado, olvidado; *c)* después el justo descansa, el malvado sufre. Las oposiciones están ahí, sin producir un desarrollo sistemático» [58].

[56] Cf. C.Larcher, II 324s.

[57] En cuanto a los límites de la perícopa aún siguen discutiendo los autores si el final se ha de poner en v.19 o en v.20. La inclusión τίμιον (v.8a) – ἄτιμον (v.19a) no dirime la cuestión. Entre los autores más recientes están a favor de 4,7-19 A.G. Wright, *Numerical*, 526s, que se corrige a sí mismo; J.Vílchez, *Sabiduría*, 654; U. Offerhaus, *Komposition*, 44-48; C.Larcher, II 351. Defienden la unidad 4,7-20: A.G.Wright, *The Structure* (1967) 171s; L.Ruppert, *Der leid. Gerechte*, 82; F. Perrenchio, *Struttura* (1975) 302s; (1981) 3.22; P.Bizzeti, *Il libro*, 56; M.Gilbert, DBS XI 67; cf. también F.Luciani, *Il significato*, 183. Personalmente acepto ahora esta segunda hipótesis, las razones serán expuestas al comentar el v.20.

[58] *Sabiduría*, 103.

Muerte del justo joven

4,7 El justo, aunque muera prematuramente,
tendrá descanso;

8 vejez venerable no son los muchos días,
ni se mide por el número de años;

9 canas del hombre son la prudencia,
y edad avanzada, una vida sin tacha.

10 agradó a Dios, y Dios lo amó,
vivía entre pecadores, y Dios se lo llevó;

11 lo arrebató para que la malicia no pervirtiera
su conciencia,
para que la perfidia no sedujera su alma;

12 la fascinación del vicio ensombrece la virtud,
el vértigo de la pasión pervierte una mente
sin malicia.

13 Maduro en pocos años, cumplió mucho tiempo;

14 como su alma era agradable al Señor,
se dio prisa en sacarlo de la maldad;
la gente lo ve y no lo comprende,
no se da cuenta de esto.

15 [porque ofrece a sus elegidos gracia y misericordia
y mira por sus devotos]

16 El justo fallecido condena a los impíos que aún viven,
y una juventud colmada velozmente,
a la vejez longeva del perverso.

10 «Dios lo amó». Lit.: «fue amado ‹de Dios›».

11 «lo arrebató». Lit.: «fue arrabatado», así en pasiva y absolutamente refleja mejor la intención teológica del autor.

14 «se dio prisa». Lit.: «por esto (διὰ τοῦτο) se dio prisa». Sobreentendemos «en sacarlo» de la maldad. La preposición insinúa fácilmente que hay que suplir el infinitivo complemento «sacarlo»; así *La* y casi todas las versiones modernas. El verbo ἔσπευσεν podría también traducirse intransitivamente, cambiando el sentido del verso: «por esto el alma salió apresuradamente de en medio de la maldad» (cf. J.Fichtner, *Weisheit Salomos,* 22); pero en este sentido no encaja bien con el contexto, pues es Dios el que libera (cf. v.10-11; R. Cornely, *Commentarius,* 163).
«la gente». Lit.: «los pueblos». Los verbos en v.14c.d están en participio de aoristo y no siguen una oración principal en tiempo personal; se trata de un anacoluto. Parece que la sucesión en los versículos ha sufrido alteración y no podemos saber si se ha perdido algún hemistiquio intermedio.

15 Creemos que el v.15 es una repetición y transposición de 3,9c.d (Cf. J.Zie-

gler. Una justificación de la supresión en A.G. Wright, *Numerical Patterns*, 527; contra C. Larcher, II 343.

4,7-16. Precede la estrofa dedicada al justo, como ya nos tiene acostumbrados el autor desde 3,1. En ella responde a la acuciante pregunta sobre la muerte prematura de los justos [59]. El cambio de tema y de sujeto marca el inicio de la nueva estrofa, reforzado con la partícula δέ. El final de la misma también está claramente señalado por criterios formales [60].

7. El verso formula con brevedad la tesis del autor, tesis que desarrollará en los versos siguientes (cf. γάρ de v.8a).

Enfáticamente comienza la estrofa con δίκαιος δέ: «pero el justo» (sin artículo), que contrasta fuertemente con la estrofa anterior sobre los hijos de los impíos. El justo de quien aquí se habla es el hombre modelo según la voluntad y plan de Dios (cf. v.10.14a), el hombre que ha llegado a la madurez humana según la medida y norma divinas, no siempre coincidentes con las humanas. La justicia que constituye al justo abarca todas las actividades del hombre en su vida concreta, con relación a Dios y al prójimo, como manifestará el autor explícita o implícitamente en las reflexiones que siguen.

Por el contexto sabemos que el justo de v.7 es un joven (cf. v.16b), pues la expresión griega φθάνειν τελευτῆσαι: morir antes de tiempo, podría significar también la muerte violenta o repentina de un adulto [61]. El *descanso* o reposo hace referencia por un lado a la paz de los justos en 3,3b y por contraste al estado de los hijos de los adúlteros que, «si fallecen antes, no tendrán esperanza» (3,18a). No se puede descartar una cierta intención polémica del autor contra una opinión muy extendida en aquel tiempo, según la cual los que morian prematuramente (los ἄωροι) estaban obligados a vagar sin descanso sobre la tierra hasta que se cumpliera exactamente el tiempo predeterminado al nacer conforme a la posición de las estrellas [62].

La muerte prematura de los justos había sido siempre piedra de escándalo para los fieles piadosos, acostumbrados a leer en las Escrituras promesas de larga vida y de prosperidad a los observadores de la Ley (cf. Ex 20,12; Dt 5,16; 30,20; Sal 21,5; 23,6; 91,16; Prov 3,1s, etc.). Sin embargo, en los albores del Nuevo Testamento, la esperanza de los justos traspasa las fronteras de la muerte. Ya no hay que temer tanto la muerte, pues el justo en todo caso gozará de reposo, del descanso eterno en términos de liturgia cristiana (cf. 3.3; Is 57,1s), pues estará siempre en las manos de Dios (cf. 3,1). El contenido positivo del *descanso* del justo se deduce del contexto previo y del subsiguiente, es decir, de lo que el autor entiende por estar para siempre junto a Dios [63].

[59] Parece evidente que el autor medita sobre pasajes de la Escritura que tratan de la suerte de justos y de impíos, tales como Sal 37 y 49; cf. P.W.Skehan, *Borrowings*, 387.

[60] Observar las inclusiones δίκαιος (v.7a) - δίκαιος / ἀδίκου (v.16); τελευτῆσαι (v.7a) - τελεσθεῖσα (v.16b); γῆρας (v.8a) - γῆρας (v.16b) - πολυχρόνιον (v.8a) - πολυετές (v.16b); también el cambio de sujeto en v.17. Cf. A. Sisti, *La morte prematura*.

[61] Cf. C.Larcher, II 326.

[62] Cf. F.Cumont, *Lux perpetua*, 307-311.

[63] Un estudio detallado de lo que el autor piensa sobre el estado de los justos después de la muerte, puede verse en C.Larcher, *Études*, 310-315.

8-9. El autor prueba y desarrolla a partir del v.8 (cf. γάρ la tesis del v.7, primero negativa (v.8), después afirmativamente (v.9). La argumentación, en cierto sentido, es revolucionaria. «La antigüedad estimaba a los ancianos como depositarios de tradición y experiencia, veía en los jóvenes irreflexión; recuérdese la historia de Roboán al suceder a Salomón. Pueden leerse los consejos de Ben Sira a jóvenes y ancianos en el banquete, 32,3-10. La tesis del autor tiene un germen revolucionario al romper los enlaces tradicionales entre vejez y prudencia, juventud e imprudencia. A la cantidad se impone la calidad» [64].

La medida justa de una vida no son los años, sino la virtud. La verdadera madurez, honor de la ancianidad, no consiste en el número de años, sino en la prudencia y en la vida sin tacha (cf. Prov 16, 31; Eclo 25,4-6); ambas son patrimonio del justo, aunque sea joven, y no las posee el malvado de innumerables años (cf. 3,17; 4,16). El tema se presta a muchas reflexiones. De hecho la tradición sapiencial de Grecia y de Roma nos ha dejado testimonios preciosos, lo mismo que la posterior de los santos Padres.

Plutarco escribe: «No es mejor la vida más larga, sino la más virtuosa... Lo bueno consiste no en la longitud del tiempo, sino en la virtud y en la medida oportuna... La medida de la vida es lo bueno, no la longitud del tiempo» [65]. Cicerón, por su parte: «No pueden las canas y las arrugas dar de repente autoridad» [66], y Séneca: «No juzgues que uno ha vivido largo tiempo (*diu*), sino existió largo tiempo (*diu*)» [67]. En sus cartas vuelve varias veces sobre el mismo tema: «No se ha de procurar vivir mucho tiempo (*diu*), sino suficientemente. Porque para vivir mucho tiempo (*diu*) es necesario el destino, para vivir suficientemente, el ánimo. La vida es larga si está llena... ¿De qué le sirve a aquél 80 años pasados por inercia? Este no ha vivido, sino que se ha detenido en la vida; ni ha muerto tarde, sino largo tiempo (*diu*)... ¡Pero aquél murió joven! Mas cumplió como buen ciudadano, buen amigo, buen hijo, en ninguna parte estuvo ocioso. Aunque su edad sea imperfecta, su vida es perfecta» [68].

De los santos Padres y escritores cristianos aducimos el testimonio de san Bernardo: «No es que digamos que hay alguna edad que sea demasiado temprana o demasiado tardía para la gracia de Dios; por el contrario, se ven con frecuencia muchos jóvenes que superan en inteligencia a los ancianos, que hacen olvidar sus pocos años con sus costumbres, que aventajan el número de días con el número de merecimientos, y cuanto falta a su edad lo compensan con sus virtudes. Jóvenes excelentes que así como parecen mozos por la edad, desean serlo de igual modo por la poca malicia. Dije malicia y no sensatez [1 Cor 14,20]; seguramente que, como aconseja el Apóstol, nadie despreciará una tal juventud [1 Tim 4,12]. Mejores son los adolescentes de buena índole que los ancianos envejecidos en la maldad. El niño de cien años

64 L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 104.
65 *Consol. ad Apoll.*, 17.
66 *De Senectute*, 18.
67 *De brevitate vitae*, 8.1.
68 *Epist.* 93,2-3; cf. también 22,13; 70,3; 77,4.5.17.

será maldito; por el contrario, hay una vejez venerable, digna de todo nuestro respeto, que no se cuenta por el número de días ni se mide por los años» [69].

10-11. El discurso sobre el justo, comenzado en v.7, continúa en v.10; los v.8 y 9 han sido como un paréntesis. Lo que se presentaba como una hipótesis en v.7: la muerte prematura del justo, ahora se presupone como un hecho consumado que el autor intenta justificar desde el punto de vista de su fe. La forma de argumentar es nueva para los israelitas en la medida en que es nuevo el mensaje de la supervivencia personal después de la muerte. Desde el tiempo de la insurrección de los Macabeos (166 a.C.) comenzó a circular entre los judíos la doctrina sobre la fe en la resurrección de los justos que morían por defender la fe de los padres (cf. Dan 12,2; 2 Mac 7). Pero es en el libro de la Sabiduría donde se expone más extensamente la fe en la vida después de la muerte, fe que heredará el judaísmo posterior.

Fuera del ámbito israelita varias escuelas y tradiciones filosóficas, bien arraigadas en el helenismo, defendían desde antiguo la doctrina sobre la inmortalidad de las almas [70]. Nuestro autor conocía, sin duda, estas doctrinas y las integra sin dificultad en su fe tradicional, como si fuera un bien heredado, no una novedad. Su misma forma de argumentar sobre la muerte de un joven se parece a la que utilizarían poco más tarde autores como Séneca y Plutarco [71].

El autor presenta el hecho de la muerte del joven justo como una manifestación de la predilección de Dios. Lo que en principio parece una tragedia: la vida truncada de un joven, la fe religiosa profunda lo transforma en un hecho envidiable y digno de agradecimiento.

El joven de quien aquí se habla está plenamente idealizado, como el justo en toda la primera parte. De él se dice que era agradable a Dios (v.10a), sin duda porque su forma de vivir respondía a la voluntad de Dios, expresa en su ley. Así se comprende que fuera amado por él [72] y que se lo llevara consigo, forma bella de hablar de la muerte del justo. Para el autor el mundo de los adultos es un mundo moralmente corrompido. El se refería al ambiente de su tiempo, que en este aspecto no era ni peor ni mejor que el de los tiempos posteriores. Por esto las afirmaciones de los v.11-12 tienen validez también para hoy, a pesar de los veinte siglos de cristianismo que han pasado.

El v.10 se refiere directamente al justo que muere en su juventud, pero los autores ven en el joven *trasladado* antes de tiempo una alusión clara a la

[69] *Epist.* 42,26; trad. de J.Pons. Obras Completas de san Bernardo, IV (Barcelona 1925) 164s. Cf. además Lorinus, *In Sap. 4,8;* C. Larcher, II 326-329.

[70] Baste recordar las corrientes órficas, el platonismo y las escuelas filosóficas que de él dependen; cf. K.Kremer (edit.), *Seele.* Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person (Leiden-Köln 1984).

[71] Cf. notas 65-68; además Séneca, *Consol. ad Marciam,* XXI-XXII; Plutarco, *Consol. Apoll.*, 117c.

[72] En el texto griego encontramos tres verbos en pasiva; pasivo teológico, cuyo sujeto agente no expreso es Dios: ἠγαπήθη: fue amado (v.10a); μετετέθη: ha sido trasladado (v.10b); ἡρπάγη: fue arrebatado (v.11a).

figura misteriosa de Henoc. Literariamente nuestro autor se ha inspirado en la tradición conservada sobre Henoc, sin citar su nombre (cf. Gén 5,22.24; Eclo 44,6; también Hebr 11,5) [73]. La expresión *lo arrebató* está más cercana a nuestra experiencia dolorosa de la muerte que la muy suavizada: «Dios se lo llevó» (v.10b). El influjo maléfico del ambiente moralmente corrompido, la fuerza persuasiva de los malos ejemplos, la seducción y fascinación del mal, las fuerzas impetuosas de las pasiones son peligros que amenazan continuamente la fidelidad del justo, enemigos demasiado poderosos para un joven. Por esto el autor ve en la muerte temprana del joven justo un acto amoroso de la providencia divina [74].

13. En sentencia lapidaria el v.13 condensa toda la doctrina sobre la vida plena del justo que muere joven, en claro contraste con la inmadurez de los hijos de los impíos (cf. 3,16 y 4,5). El verso resume lo dicho en v.7-9. Se confirma la influencia de la figura de Henoc [75]. Tenía Henoc trescientos sesenta y cinco años, número perfecto, cuando Dios se lo llevó (cf. Gén 5,23s), y joven en comparación de los años que cumplieron los patriarcas antediluvianos [76]. Como Henoc, el joven justo ha llegado a la perfección en pocos años; pero estos pocos años se computan como mucho tiempo, largos años. Según la opinión general de los antiguos y modernos la madurez y perfección humanas se adquieren con el tiempo, sólo se pueden conseguir superada la juventud. Pero no hay regla sin excepción; en el caso de la muerte prematura del joven justo se cumple la excepción [77].

14 Los dos primeros hemistiquios del verso (14a.b) se pueden considerar como una variación de los v.10-12. En cuanto a v.14a el paralelismo con v.10a no ofrece dificultad: el alma del justo de 14a sustituye al justo de 10a. Así mismo el *Señor* en v.14a está por *Dios* en v.10a. Pero la consecuencia (διὰ τοῦτο) que de aquí deduce el autor (v.14b) no es la misma entre los intérpretes. La forma elíptica de v.14b divide las opiniones. En cualquier hipótesis se debe suplir un verbo de movimiento en infinitivo que complete el sentido de ἔσπευσεν: *se dio prisa,* y que está insinuado por la preposición ἐκ, «de la maldad». Pero este infinitivo depende de la respuesta que se dé a la pregunta previa: ¿quién es el sujeto del verbo ἔσπευσεν (se dio prisa)? Se

[73] Cf. M.Delcor, *L'immortalité de l'âme,* 618. «El motivo [del justo perseguido que es exaltado como juez de sus enemigos] aparece en el libro de la Sabiduría, y en Sab 4,10-15 este justo elevado a la condición de juez de sus enemigos es precisamente Henoc; lo cual parece indicar que Sabiduría conocía tal tradición en un contexto henóquico donde el Elegido era identificado con Henoc» (A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.,* I 238s). Cf. A.Sisti. *La morte prematura,* 137ss; Filón, según C. Larcher en *Études,* 174s. En el helenismo también se relacionaba la muerte de jóvenes con el amor de los dioses. Una sentencia de Menandro (la 425) nos la ha conservado Plauto: «A quien aman los dioses, muere joven» (*Bacch.* IV 7,18: 816-817); cf. también Plutarco, *Cons. Apoll.,* 34; C.Larcher, II 331.

[74] Cf. pasajes de Séneca y Plutarco, citados anteriormente. Sobre la discusión de los autores acerca del verbo μεταλλεύειν cf. D.Winston, *The Wisdom,* 141s y la nota a Sab 16,25.

[75] Cf. C.E. Purinton, *Translation,* 287s.

[76] Yéred, padre de Henoc, 962 años; Matusalén, hijo de Henoc, 968 años; Lamec, hijo de Matusalén y padre de Noé, 777 años; cf. Gén 5,18-31.

[77] De la misma opinión es Séneca en su *Epístola XCIII,* 2-3 y en *Cons. ad Marciam,* XXIII 3.

proponen dos versiones muy diferentes: 1a) «el alma del justo se dio prisa en salir de la maldad» y 2a) «Dios se dio prisa en hacerlo salir de la maldad». Las dos versiones son legítimas y cada una de ellas tiene defensores poderosos. En número y antigüedad quizás supere la 2a, empezando por el testimonio de la VL [78]. Si es *el alma del justo* o *el justo* de v.14a, el infinitivo complemento de ἔσπευσεν es el intransitivo *salir*. Gramatical y lexicográficamente no existe objección en contra de esta interpretación (versión 1a), pero no corresponde al pensamiento desarrollado en v.10-11, en los que la iniciativa es siempre de Dios; pues en este caso la iniciativa corresponería *al alma del justo* o *al justo*. Por el contrario, si sobreentendemos que el sujeto gramatical de ἔσπευσεν es Dios (versión 2a), el infinitivo complemento debe ser *hacerlo salir* o *sacarlo*, con lo que la coherencia ideológica con el contexto es perfecta: Dios tiene siempre la iniciativa. Nos inclinamos por esta versión.

En la intención del autor, la muerte prematura del justo es un espectáculo patente a las miradas de todos. De hecho toda *la gente* lo ve, pero no sabe interpretar lo que ve, *no comprende* (cf. v.17b; Is 57,1; 6,9s); el vulgo es demasiado superficial para reparar en ello [79].

16. El autor deduce la lección moral. La vida del justo no ha sido comprendida por los impíos, su muerte constituye para ellos un sinsentido (cf. 5,4). Pero en realidad el justo ha encontrado el verdadero sentido de la vida (cf. el contraste con 3,17-18), y por eso su estado victorioso condena la concepción de la vida de los impíos [80]. El verso todo es un magnífico colofón del primer cuadro: v.7-16. Reasume prácticamente los temas tratados, subrayando las oposiciones: justo fallecido-impíos que aún viven; juventud-vejez; colmada velozmente-longeva [81]. También es preludio o introducción de la estrofa siguiente: v.17-20, sobre los impíos.

Final trágico de los impíos

4,17 La gente verá el final del sabio
y no comprenderá lo que el Señor quería de él,
ni por qué lo puso al seguro.

[78] J.Lorinus anota en su comentario: «En griego sólo hay διὰ τοῦτο ἔσπευσεν ἐκ μέσου πονηρίας y Jansenio dice que se refiere no a Dios, sino a aquel cuya alma era agradable a Dios. Así también Cantacuzeno lo expone, explicándolo: aunque murió adolescente, su alma, amada por Dios, se apresuró en salir de en medio de la maldad de esta vida. Mejor [interpretación] es la del intérprete que ha añadido *educere illum* [sacarlo], refiriéndose a Dios que sacó al que amaba» (In Sap. 4,14).

[79] C.Larcher propone un nuevo orden en la perícopa con algunas correcciones; pero todo ello no pasa de ser una conjetura (cf. *Le livre*, II 339s.

[80] «El verbo 'condenar', comenta L.Alonso (*Sabiduría*, 105), es judicial y tiene particular fuerza: imposible borrar esa memoria, anular esa presencia que se yergue más allá de la muerte como sentencia permanente. Es el complemento de la atracción que ejerce sobre los imitadores, 4,2».

[81] Cf. F.Luciani, *Il significato*. No podemos olvidar la función que desempeña el v.16 desde el punto de vista estilístico con sus múltiples inclusiones.

18 Lo mirarán con desprecio,
pero el Señor se reirá de ellos;

19 después se convertirán en cadáver sin honra,
en baldón entre los muertos para siempre;
pues los derribará cabeza abajo, sin dejarles hablar,
los zarandeará desde los cimientos,
y quedarán arrasados hasta lo último;
vivirán en dolor
y su recuerdo perecerá.

20 Comparecerán asustados cuando el recuento de sus pecados
y sus delitos los acusarán a la cara.

18 «lo mirarán con desprecio». Lit.: «verán y despreciarán».

4,17-20. Los impíos vuelven a ser de nuevo el centro de atención, ellos son los sujetos de todos los verbos en plural de esta nueva estrofa.

17. No puede quedar rastro de duda: los impíos (*la gente*) son los que contemplan atónitos lo que sucede con el justo y son incapaces de comprender su destino. Continúa en realidad la antítesis impíos-justo, aunque en v.17a es el sabio el que aparece en vez del justo. La figura central del justo joven que muere se sublima ante la mente del autor: a sus ojos el justo se identifica con el sabio. Así confluyen las dos corrientes: la sapiencial bíblica (cf. Prov) y la filosófica helénica en una única, la del libro de la Sabiduría, aunque las motivaciones de una y de otra sean muy diferentes.

El v.17 contiene lo medular de todo lo que el autor ha expuesto hasta aquí, pero es al mismo tiempo puente de unión con la siguiente perícopa.

La oposición *ver - no comprender* nos la hemos encontrado ya en v.14c y es de tradición isaiana (cf. Is 57,1; 6,9s). Los fieles que confían en el Señor comprenden sus designios misteriosos, especialmente en el momento supremo de la muerte (cf, 1,2; 4,10-11.14a.b); sin embargo, estos mismos designios son enigmas indescifrables para los malvados, porque «no conocen los secretos de Dios» (2,22). La reiteración de la idea de protección de Dios sobre el justo joven, que con la muerte lo pone «al seguro» (v.17c), puede parecer sospechosa de autenticidad original. De todas formas esto no es razón suficiente para tal sospecha. En el segundo cuadro de un díptico es legítima la repetición de las ideas del primer cuadro, aunque no indispensable.

18. El primer hemistiquio es muy expresivo en griego, sin complemento en los dos verbos en futuro; en las versiones hay que completarlo, ὄψονται (v.18a) ocupa un lugar enfático, como en v.17a.

Por lo que hemos visto ya en capítulos anteriores, sabemos que los malvados conocen las intenciones más íntimas de los justos (cf. 2, 12ss), pero las desprecian, y consideran indignas del hombre sus esperanzas ilusas (cf.

5,4ss). Cuando ven con sus propios ojos que el justo muere, lo desprecian como a un ser indigno de vivir.

v.18b es una terrible sentencia, pues parece que Dios se satisface con el destino fatal de los impíos. Dios, sin embargo, no se complace en la ruina del impío (cf. Ez 18,23; 33,11); pero él es el Señor y el hombre es nada en su presencia (cf. Sal 39,6; Is 40,17); de Dios nadie se ríe (cf. Gál 6,7). En los Salmos recurre esta frase en labios de los oprimidos para expresar su fe y confianza en el poder soberano de Dios que triunfará finalmente de los enemigos (cf. Sal 2,4; 37,13; 59,9), a pesar de las apariencias que pueden engañar.

19. Los dos versos siguientes ofrecen un cuadro tenebroso del estado a que serán reducidos los malvados después de su muerte, mezclando las imágenes que pertenecen a este mundo y al de ultratumba. Son como consecuencia de la risa de Dios, pero que hay que interpretar en clave de sátira, pues el v.19 está inspirado en la sátira de Isaías contra el rey de Babilonia Is 14,4-20) [82].

Cadáver sin honra (cf. 3,17). Es muy conocida la preocupación de todos los antiguos por asegurarse para la hora de su muerte unos funerales dignos y una sepultura honrosa [83]. No hay peor maldición que la dirigida en contra del cadáver (cf. 2 Re 9,37; Is 14,19; Jer 22,19), ni castigo más severo que privar a uno de sepultura (cf. 2 Re 9,10; 2 Mac 5,10; Jer 36,30; Sal 79,2-3).

El v.19b hace referencia al seol o hades, sin nombrarlo, lugar reservado únicamente a los impíos [84]. Los que se rieron de los justos durante la vida (cf. 5,4), se convertirán en ludibrio para siempre entre los muertos. Para expresar la desolación absoluta que espera a los impíos, el autor se vale en v.19c de la imagen del vencido, precipitado y mordiendo el polvo sin poder replicar, y cambia en v.19d.e a la de la casa o muralla sacudida violentamente y asolada por completo.

Mientras que a los justos «no los tocará el tormento» (3,1; cf. 4,7), los impíos estarán en un estado permanente de dolor [85] y como colofón, serán borrados de la memoria de los vivos (v.19g). Así se cumple el temor expresado por los impíos en su discurso (cf. 2,4). El autor contempla todo lo que sucede desde una atalaya, más allá del tiempo y del espacio. Es la atalaya de la fe que descubre el misterio escondido de la vida que no se acaba con la muerte.

20. El verso presenta a los malvados como si estuvieran ante un tribunal que no puede ser otro que el de Dios, juez supremo de vivos y de muertos, ante el cual *asustados* rendirán cuenta *de sus pecados;* los acusadores serán *sus delitos*. Una serie considerable de comentaristas interpreta este verso y el capítulo 5, como si se tratara objetivamente de un juicio universal al final de los tiempos [86]. Sin embargo, no se aducen razones convincentes para no

[82] Cf. G.W.E.Nickelsburg, *Resurrection,* 69-70.
[83] Cf. F.Cumont, *Lux perpetua,* 22-24.
[84] Cf. C.Larcher, *Études,* 312, 315.
[85] C.Larcher (*Le livre,* II 35) interpreta así el futuro de v.19f: «Después del movimiento expresado por los verbos precedentes (19c-e), ἔσονται significa un estado permanente».
[86] Cf. P.Heinisch, *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit:* ThG 2 (1910) 89-106;

creer que se trata de un recurso del autor para *dramatizar* plásticamente la realidad de que después de la muerte malvados y justos recibirán cada uno el premio merecido por sus acciones [87]. Esta interpretación parece confirmarse positivamente por la forma de presentar los razonamientos de los impíos en 5,4-13, ficción literaria que responde al discurso del capítulo 2.

En la cuestión sobre si 4,20 forma parte de la estrofa precedente (v.17-20), o bien la siguiente (4,20-5,23), nos hemos decidido por la primera opción. La unidad de sujeto y el mismo ritmo gramatical así lo aconsejan; 5,1 comienza una nueva sección [88]. Por lo demás, 4,20 se puede considerar «un anuncio espléndido de lo que tratará la sección siguiente» [89], haciendo de puente de unión entre dos partes consecutivas, técnica que el autor utiliza con frecuencia [90].

4. *Malvados y justos en el juicio escatológico: 5,1-23*

Estamos en la tercera sección de la primera parte, que corresponde a la primera sección (1,16-2,24) después de la Introducción (1,1-15). En ella vamos a conocer el destino definitivo de justos y malvados. El autor nos traslada en una ficción literaria al final de la historia para presenciar un juicio en el que se juzga y dicta sentencia sobre el modo de proceder de unos y de otros; por él conocemos la suerte definitiva de los justos y de los malvados.

L.Alonso Schökel presenta así toda la acción de Sab 5: «En el capítulo 5, con un pie en el puente que es 4,20, el autor se traslada imaginativamente al final de la vida del justo y de los malvados. Puede ser el último instante de la vida o el primero del más allá: lo importante es que se coloca en un instante final y definitivo. Ya no queda tiempo para revisar o enmendar; ha sonado la hora de un juicio definitivo. Para los personajes que maneja o mueve el autor, ese juicio es final, sin apelación, sin posible anulación o cambio. Se someten a un fallo del tribunal supremo del hombre y de su historia. Y no acude cada uno por su lado, sino juntos: si juntos vivieron y se relacionaron, juntos recibirán la sentencia.

R.Schütz, *Les idées,* 153-155; J.Weber, *Le livre de la Sagesse,* 428s.

[87] Esta interpretación no dirime la cuestión sobre la creencia de los contemporáneos y del mismo autor en la realidad de un juicio universal; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* II 644s; J.Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien,* I 486-503; M.J.Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (París 1909) 126-132.176-185.

[88] Partícula temporal τότε; nuevo sujeto gramatical: el justo; ciertas antítesis terminológicas y de contenido: ἐλεύσονται - στήσεται (20a y 5,1a); *asustados* (v.20a) *sin temor* (5,1a). Cf. F.Perrenchio, *Struttura* (1981) 22.

[89] F.Perrenchio, *Ibid.*

[90] Así, por ejemplo, A.G.Wright contesta: «En esta parte del libro cada sección es anunciada o por lo menos preparada por el final de la anterior (cf. 1,12-13; 2,22; 5,23). La sección sobre la Sabiduría (cc.7-9) está anunciada en 6,12-16 y más especificada en 6,22-25. El cap. 10 está anunciado en 9,18 y el tema de 11,2-19,22 se da en 11,5» (*The Structure* [1967] 172, nota 2).

Semejante juicio definitivo *no coincide necesariamente*, plenamente, con lo que nosotros llamamos «el juicio universal», de toda la humanidad al final de los tiempos; tampoco excluye una coincidencia.

El texto de Sab, como el de Mt 25,31-46, es una ficción poética a la cual corresponde una realidad, no en términos de fotografía o crónica puntual, sino por transposición imaginativa. El autor compone una escena dramática e invita al lector a contemplarla como público más interesado que curioso. Porque el drama va por él y por cualquiera. Que el hombre, como ser social, ha de rendir cuentas, es indudable para el autor; el modo concreto no lo conoce. A su fantasía poética le han concedido licencia y le han dado el encargo de crear una escena que haga comprender de algún modo lo ignoto e inefable.

El drama de ese juicio colectivo, justo y malvados, contiene los elementos y los tiempos principales de un proceso, aunque éstos no se expongan con el rigor de un manual de derecho procesal.

Hay un juez y dos partes. El juez no está explícito al comienzo, porque ya ha sido introducido en capítulos precedentes, p.e. 1,6.9. Comparecencia: todos comparecen con actitudes y gestos contrarios, que preludian el desenlace. En la confesión del reo convicto, está implícitamente asumida la vista de la causa. Se procede a la sentencia, que pronuncia el autor en nombre o por información del juez. Y se pasa a la ejecución de la sentencia. Primero la del justo, víctima inocente; una vida nueva, definitiva, y una corona de triunfador que Dios mismo le impone. Después el grupo entero de los malvados en bloque. La ejecución de su sentencia es más aparatosa; se diría que empeña más la acción del Señor: preparativos militares, aliados cósmicos, batalla y derrota definitiva. En este choque gigantesco, ¿no correrá peligro el inocente? ¿podrá huir o esconderse en alguna parte? No hay peligro, Dios mismo lo escuda y protege con mano y brazo. No necesita esconderse, como en Is 26,20-21; Dios lo escuda, como en tantos salmos. Pero la derrota de los malvados concluye con su aniquilación. Si le han prestado unas horas de vida provisoria, ha sido para comparecer en juicio y aparecer como reos convictos y confesos, y padecer la ejecución en forma bélica. Su destino ha terminado: dejan de vivir, dejan de existir [1].

En la batalla tres elementos son aliados de Dios con su fuerza destuctora: el fuego del rayo certero, el agua de mares embravecidos y ríos despiadados, el aire con furia de huracán. El cuarto elemento, la tierra, padecerá las consecuencias ecológicas de la iniquidad. Es la tierra en que han dominado los injustos soberanos. En Is 24,20 la tierra se siente abrumada por la mole del pecado: «Tanto le pesa su pecado, que se desploma y no se alza más»; «la tierra empecatada bajo sus habitantes» (Is 24,5). Is 24,22 dice que los culpables, después de una etapa de cárcel, «comparecerán a juicio». Los culpables son «los ejércitos del cielo en el cielo y los reyes de la tierra en la tierra» (24,21). La otra parte es en Is 24-27 no un individuo típico, sino una selección purificada del pueblo de Israel: selección «como en el vareo de la aceituna o en la rebusca después de la vendimia» (24,13).

[1] No se habla aquí de una vida recobrada para vivirla en tormentos sin fin.

En lo demás, la construcción heterogénea y algo confusa de Is 24-27 difiere notablemente del drama bien construido de Sab 5» [2].

Este capítulo 5 [3] consta de dos secciones o estrofas principales: 5,4-13, discurso de los impíos a la luz de la nueva existencia [4] y 5,14-23, reflexiones del autor sobre la suerte eterna de los justos y sobre la protección que Dios ejerce sobre ellos [5]. Las dos estrofas están precedidas por unos versos introductorios: 5,1-3.

4.1. Introducción: confianza de los justos - terror de los malvados (5,1-3)

5,1 Aquel día el justo estará en pie sin temor
delante de los que lo afligieron
y despreciaron sus trabajos.

2 Al verlo, se estremecerán de pavor,
atónitos ante la salvación imprevista;

3 dirán entre sí, arrepentidos,
entre sollozos de angustia:

«aquel día». Lit.: «entonces»; se refiere a un tiempo indefinido futuro, muy acorde con el contexto escatológico (cf. Mt 13,43).
«sin temor». Lit.: «con gran confianza». El sustantivo παρρησία, originariamente *libertad de palabra* (πᾶς - ῥῆσις), privilegio de los atenienses (cf. Liddell-Scott, *s.v.*); evoluciona en la significación hasta llegar a actitud de seguridad, de valentía, de intrepidez, etc. (Cf. H.Schlier: TWNT V 869-877; G.Scarpat, *Parrhesia*. Storia del termine... (Brescia 1964); C.Larcher, II 355).

2 «atónitos». Lit.: «quedarán fuera de sí». En griego parece que el autor juega intencionadamente con las rimas internas de los verbos en futuro.

3 «entre sí»: ἐν ἑαυτοῖς, como en 2,1a, es preferible entenderlo 'entre ellos'; así se desprende además del mismo discurso que sigue. «Entre sollozos de angustia». Lit.: «y gemirán con ánimo angustiado».

5,1-3. Los v.1-2 introducen a los protagonistas de las escenas que siguen: el justo, como representante de todos los justos (cf. v,15ss), y los adversarios

[2] Comunicación personal directa del autor; cf. M.Gilbert, DBS XI 69.106s.

[3] Sab 5,1-23 forma una unidad compacta, cuyos límites están señalados por una inclusión στήσεται (v.1a) - ἀντιστήσεται (v. 23a); cf. A.G.Wright, *Structure* (1967) 172; L.Ruppert, *Der leidende Gerechte*, 82; F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 298; (1981) 22; P. Bizzeti, *Il libro*, 61. Sin embargo, algunos autores hacen comenzar la perícopa en 4,20, como vimos en el capítulo anterior.

[4] La unidad del tema es evidente. En v.13 termina el discurso directo de los malvados y se da una doble inclusión: οὗτος (v.4a) - οὕτως (v.13a) y ἔσχομεν (v.4a y v.13b); cf. A.G. Wright, *The Structure,* (1967) 172; F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 298; (1981) 23; P.Bizzeti, *Il libro,* 61; M.Gilbert, DBS XI 67.

[5] A partir del v.14 cesa el discurso en primera persona y una nueva inclusión confirma que se trata de una nueva estrofa: λαῖλαπος (v.14b) y λαῖλαψ (v.23b); cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 172; P.Bizzeti, *Il libro,* 61; M.Gilbert, DBS XI 67.s.

o impíos, sin nombrarlos explícitamente; de ellos se ha hablado largamente hasta ahora. El v.3 es una introducción directa al segundo discurso de los malvados (cf. 2,1ss).

1-2. La escena parece desarrollarse fuera del tiempo: *aquel día*, es una réplica de la presentada anteriormente en 2,10ss. *El justo* de 5,1 hace referencia al justo de 2,10 [6]. No es el Mesías (cf. 5,5); por su valor ejemplar y paradigmático tiene sentido colectivo (cf.5,15; 3,1ss y Vg) [7].

Llama altamente la atención el contraste tan fuerte entre la actitud del justo y la de los impíos. Frente a la firmeza y gran confianza del justo, siempre en silencio, la turbación y el pavor de los malvados. Con enérgicos trazos el autor describe el desesperado estado de ánimo de los impíos, manifestado exteriormente por gestos inequívocos. Llegamos a la situación totalmente nueva e inesperada: verán la verdad real y desnuda, para ellos aterradora. La visión de lo inesperado: la salvación [8] del que ellos despreciaron y persiguieron (cf. 2,10-20) [9], implica la decepción absoluta, el fracaso total de sus vidas. De esta forma tan dramática el autor sabe dar cuerpo a una enseñanza abstracta que siempre será dura a los oídos de los mortales: no puede ser el mismo el destino definitivo del perseguidor y de la víctima inocente, del impío y del justo.

3. La introducción al discurso es la misma que en 2,1a, menos el tiempo del verbo: allí en aoristo, aquí en futuro. La razón parece ser que estamos ante una réplica pretendida del discurso, como veremos al analizarlo.

Entre sí puede significar *dentro de sí*, hablando consigo mismo, como si reflexionaran en voz alta; pero ya hemos hecho notar anteriormente que es preferible entenderlo *entre ellos*, por el discurso que mantienen a partir del v.4. *Arrepentidos:* «Con pesar interno, pero sin conversión, que ya es imposible» [10]. No tiene nada que ver este arrepentimiento sin esperanza con el del pecador que reconoce sus pecados, los detesta y está dispuesto al cambio de

[6] Los poemas del siervo de Yahvé sirven de fuentes de inspiración a nuestro autor en todo el pasaje. Cf. J.Jeremias, Αμνὸς τοῦ θεοῦ - παῖς θεοῦ: ZNW 34 (1935) 118s; J.Fichtner, *Weisheit Salomos*, 23.

[7] Constatamos, sin compartirla, la opinión de M.Philonenko, que ve en el justo perseguido y glorificado al «Maestro de justicia» de los *Himnos* de Qumran; cf *Le Maître de justice*, 81-88.

[8] La salvación de que aquí se trata no se limita a la liberación de los males soportados durante la vida, ni a la liberación de la muerte - aniquilación, sino que comporta también un estado positivo de bienestar, conforme a los planes y designios benéficos de Dios sobre el hombre. C.Larcher escribe a este propósito: «El justo, ciertamente, es el beneficiario de una sotería que para él es una liberación; pero la referencia a Dios está igualmente implícita, pues se trata de una realización última de sus designios... Por otra parte, el término tiene no sólo un aspecto negativo, sino también positivo: el justo ha sido salvado del mal supremo de la muerte, considerado por los impíos definitivo. Además Dios ha mantenido magníficamente sus promesas colocándolo en un estado de paz, de felicidad y de gloria. Además sotería tiene aquí una significación nueva en la literatura bíblica: la liberación escatológica se convierte en cada justo en una victoria sobre la muerte misma e implica la inmortalidad feliz» (*Le livre*, II 358).

[9] Los trabajos (τοὺς πόνους) que despreciaron los impíos son los esfuerzos de los justos en su vida virtuosa (cf. 3,15).

[10] L. Alonso Schökel, *Sabiduría*, 107.

mentalidad y de vida, confiado siempre en la misericordia acogedora de Dios [11]. *La angustia* de v.3b corresponde al arrepentimiento infructuoso de v.3a; es, por tanto, un estado de ánimo que bloquea las posibles salidas, que se ahoga en sí mismo, que se puede comparar con la desesperanza absoluta.

El autor ha insistido en estos versos introductorios en la tortura interior que padecerán los impíos *aquel día*. En el discurso que sigue inmediatamente se explicará por qué.

4.2. Discurso de los impíos (5,4-13)

5,4 «Este es aquel de quien un día nos reíamos
con coplas injuriosas, nosotros insensatos;
su vida nos parecía una locura,
y su muerte, una deshonra.

5 ¿Cómo ahora lo cuentan entre los hijos de Dios
y comparte la herencia de los santos?

6 Sí, nosotros nos salimos del camino de la verdad,
no nos iluminó la luz de la justicia,
para nosotros no salía el sol;

7 nos enredamos en los matorrales de la maldad y la perdición,
recorrimos desiertos intransitables,
sin reconocer el camino del Señor.

8 ¿De qué nos ha servido nuestro orgullo?
¿Qué hemos sacado presumiendo de ricos?

9 Todo aquello pasó como una sombra,
como un correo veloz;

10 como nave que surca las undosas aguas,
sin que quede rastro de su travesía
ni estela de su quilla en las olas;

11 o como pájaro que vuela por el aire
sin dejar vestigio de su paso;
con su aleteo azota el aire leve,
lo rasga con un chillido agudo,
se abre camino agitando las alas
y luego no queda señal de su ruta;

[11] Sobre la verdadera conversión, cf. J.Behm: TWNT IV 972-976; J. Giblet, *Pénitence*: DBS VII 663-665.

12 o como flecha disparada al blanco:
cicatriza al momento el aire hendido
y no se sabe ya su trayectoria;

13 igual nosotros: nacimos y nos eclipsamos,
no dejamos ni una señal de virtud,
nos malgastamos en nuestra maldad».

5,4 «éste es», variante en presente menos segura que el imperfecto ἦν (B etc.): éste *era*. «de quien un día nos reíamos». Lit.: «a quien un día tuvimos *como objeto de risa»* (ἔσχομεν εἰς γέλωτα, construcción que se repite en el hemistiquio siguiente: «con coplas injuriosas». Lit.: «como blanco de injurias» (εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ).

«nosotros insensatos» traduce οἱ ἄφρονες, «aposición al sujeto contenido en ἔσχομεν» (C.Larcher, II 361). El autor ha retrasado el sujeto al final del hemistiquio para realzar su importancia, en abierta antítesis con el οὗτος: *éste,* del comienzo del discurso y del v.4. «su muerte». Lit.: «su final», que es ciertamente su muerte (cf. 2,1.5).

5 «ahora lo cuentan». Lit.: «es contado»; quizás haya que considerar este pasivo pretendidamente teológico.

6 «sí»: afirmación rotunda por la que se confiesa que se ha llegado al término de un proceso lógico y que se especifica a continuación. Corresponde a la partícula griega ἄρα. En griego clásico esta partícula no comienza la sentencia, sino que suele ocupar el segundo o tercer lugar; en el griego del N.T. a veces abre la sentencia (cf. Kühner-Gerth, II.2, 543; BDebr, 451.2).

7 El primer hemistiquio del v.7 ha causado siempre dificultades a los intérpretes. La lectura de los manuscritos y la de las versiones es generalmente concorde: ἐνεπλήσθημεν τρίβοις...: «nos hartamos por los caminos de la maldad...»; pero su sentido no satisface, no corresponde al contexto. J.Ziegler propone dos correcciones importantes al texto y las justifica en la introducción (cf. *Sapientia Salomonis,* 32). Nosotros hemos aceptado el texto de Ziegler: ἐνεπλέχθημεν τριβόλοις: «nos enredamos en los matorrales» (sin embargo, hay autores que siguen y justifican el *textus receptus*: F.Feldmann, *Textkritische,* 52s; P.Beauchamp, *De libro,* 48; sólo en cuanto a τρίβοις C.Larcher, II 366-368).

8 «¿qué hemos sacado presumiendo de ricos?». Lit.: «y la riqueza con arrogancia ¿qué nos ha aprovechado?».

12 «cicatriza». Lit.: «vuelve sobre sí misma».

13 «nacimos». Lit.: «nacidos», es decir, apenas nacidos.

5,4-13. Este discurso apasionado de los impíos responde en líneas generales al de 2,1-20 [12]; la situación, sin embargo, ha cambiado radicalmente. Mientras que en 2,1-20 los impíos no han muerto todavía y reflexionan sobre la vida en presente y sobre la muerte en futuro, en 5,4-13 el tiempo ya ha pasado y con él la vida terrestre; todo se desarrolla, según parece, en el más allá que los impíos experimentan como una tragedia sin nombre.

[12] Algunos autores modernos han estudiado los dos discursos, pero más bien desde un punto de vista formal. F. Perrenchio publicó primeramente unas notas breves en 1975; sobre ellas ha vuelto más tarde en 1981 y las ha completado, cf. *Struttura* (1975) y (1981); véase también U.Offerhaus, *Komposition,* 48s: P.Bizzeti, *Il libro,* 62s; M. Gilbert, DBS XI 67s.

El autor ha sabido dramatizar esta realidad no experimentable, pero al alcance del conocimiento racional, en este caso reforzado y avalado por la fe. La confrontación de los dos estadios de la vida, el anterior a la muerte y el posterior a ella, adquiere todos los rasgos de una verdadera tragedia, pero aquí de dimensiones cósmicas. Los protagonistas, que son los malvados, van a manifestar en un monólogo continuado los sentimientos humanos más patéticos.

En su primer discurso los impíos querían ver si el justo tenía razón (cf. 2,17); en el segundo ven que, efectivamente, es así (cf. 5,2.4-5) y que ellos se han equivocado (cf. 5,6). En una cosa no han errado: en el juicio sobre la fugacidad y brevedad de la vida (cf. 2,1.4-5 con 5,9-13); pero ahora reconocen que interpretaron mal su sentido (cf. 5,6-13).

En opinión de L. Alonso: «El procedimiento del presente discurso recuerda sobre todo a Is 14, con inversión de papeles; porque allí se trata de la caída del tirano, del estupor y júbilo de los liberados, del coro infernal que compara situaciones: ¡También tú...! Aquí los impíos comentan la victoria del justo y hacen balance de sus vidas» [13].

Estas últimas palabras nos insinúan la estructura interna del discurso: *reconocimiento de la victoria del justo* (v.4-5); *confesión de los errores de los impíos*: su concepción de la vida ha sido un fracaso total (v.6-7); reflexión final sobre el vacío de la vida de los impíos (v.8-13) [14].

5,4-5. El justo reivindicado. El autor se complace en presentar al justo solemne y enfáticamente reivindicando por los mismos que lo despreciaron y ultrajaron en vida (cf. 2,10-12.19). Al que ahora ven (cf. v.2a) glorificado es el mismo que en otro tiempo consideraron inútil (cf. 2,11) e indigno de seguir viviendo (cf. 2,17.20). Afirmación doblemente importante, porque se reconoce una auténtica escala de valores y porque se admite la identidad personal de los que han superado el trance de la muerte.

Nosotros insensatos, descalificación propia; del justo, sin embargo, se afirmaba que era sabio (4,17). V.4c.d es un resumen de la visión que los malvados tenían de la vida del justo durante la etapa terrestre.

Por *vida* se debe entender el modo de vivir (cf. 2,15a) [15]. Según la concepción de los impíos (cf. 2,1-9) la forma de vivir del justo no puede ser sino una extravagancia irresponsable, *una locura*, y *su muerte* una consecuencia digna de desprecio (cf. 2,20a).

El v.5 nos hace volver a la realidad de lo definitivo; es el contraste del v.4. Los impíos no salen de su asombro (cf. 5,2): el justo ya participa y para siempre de la cercanía de Dios. Un tema bastante desarrollado en el primer discurso de los impíos: el justo, hijo de Dios (cf. 2,13.16.18). Los malvados querían verificar si el justo tenía razón al llamar a Dios padre y, efectivamente, ahora lo constatan, pero no como ellos creían: viéndolo libre de la persecución y de la muerte tramada por ellos en vida, sino de una forma más

[13] *Sabiduría*, 107.
[14] Esta misma división de escenas en M.Gilbert, DBS XI 67.
[15] La referencia a 2,15a es directa: cf. ὁ βίος αὐτοῦ en 2,15a y en 5,4c.

sublime: con la victoria sobre y más allá de la muerte y con la participación de la herencia celestial (cf. 3,14d), junto al Señor (cf. 3,5.9 y contraste con 2,9).

Los hijos de Dios y los *santos* son los mismos. Se discute entre los comentaristas si estos hijos de Dios y santos son los justos glorificados o más bien los ángeles y componentes de la corte celeste, según la concepción bíblica antigua. Lo más probable es que el autor se refiera a lo segundo, pues ya hemos dicho que *el justo* tiene un sentido colectivo y en v.5 se distingue entre *el justo* y los hijos de Dios y *santos,* a los que se une en su glorificación [16].

6-7. Confesión de los propios errores. Comienza aquí la reflexión que hacen los malvados a causa de la nueva situación, tan inesperada para ellos. La metáfora del camino, aplicada a la vida moral, es de las más frecuentes en la sagrada Escritura (cf. 2,16; 12,24; Sal 1,1.6; Mt 7,13-14) [17]. *El camino de la verdad* (v.6) o *camino del Señor* (v.7), señalado por el Señor (cf. Dt 5,33; 9,12.16; 11,28; Jue 2,22; 2 Re 21,22; Jer 5,45) es el camino de la observancia de la ley (cf. Sal 1; 119,30), el camino de la justicia y de la paz (cf. Tob 1,3; Prov 16,31; 21,16; Is 59,8), el único que conduce a la vida y a la salvación (cf. v.2; Dt 30,15-20). La ley es la luz que ilumina (cf. 18,4); el que se aparta de la ley camina en noche perpetua, sin aurora (cf. Is 59,9-14), a través de desiertos inaccesibles.

Los impíos, al término de su viaje, llegan a la conclusión fatal de que han errado el camino: *nos salimos del camino,* de que se han equivocado. Es un grave error, por lo tanto, afirmar que la norma de la justicia y del derecho es la fuerza (cf. 2,11), y mucho más grave aún conformar la vida a este principio, aceptar como norma de la vida la ley del más fuerte, convirtiendo así lo que debería ser una convivencia pacífica en una declaración de exterminio de los más débiles en la sociedad.

A esta misma conclusión llegó el autor en 2,21; pero ahora son los malvados los que reconocen su trágica equivocación, cuando ya no hay remedio. Ellos han recorrido sus propios caminos, muy diferentes de los del Señor (cf. Is 55,8). Por esto tampoco han podido conocer al Señor, ya que conocerle, como nos enseña Jeremías (cf. 22,15-16), es practicar la justicia y el derecho, hacer justicia a pobres e indigentes. Los impíos, sin embargo, hasta han podido prosperar grandemente en la vida (cf. Sal 73); han dado grandes pasos, pero fuera del camino.

8-13. Reflexión sobre el vacío de la vida. Los impíos hacen balance de sus vidas y confiesan la bancarrota final [18]. Esta parte del discurso corresponde a 2,1-5 [19]. El Salmo 49 está presente en la mente del autor.

[16] Cf. argumentos a favor de una y otra opinión en C. Larcher, II 363s, que se adhiere también a la segunda opinión.

[17] Cf. W.Micaelis: TWNT V 47-60; J.P.Audet *Affinités littéraires et doctrinales du «Manuel de Discipline»:* RB 59 (1952) 219-238.

[18] M.Gilbert hace notar que «v.8-13 está encuadrado por la repetición de los pronombres personales de primera persona: ἡμᾶς - ἡμῶν (v.80) y ἡμῶν - ἡμεῖς(v.13); esta última unidad contiene cinco ὡς = como, y cinco compuestos con δια-» (DBS XI 67).

[19] Cf. F.Planas, *Como la sombra...*, 248-252.

8. La interrogación de los dos hemistiquios con paralelismo sinonímico es un recurso estilístico puramente retórico. El pragmatismo de los malvados: ¿qué hemos ganado?, les lleva a constatar el vacío absoluto presente (escatológico); el orgullo y las riquezas de que tanto se ufanaron durante la vida (cf. 2,6-9) no les ha servido de nada. *El orgullo* o arrogancia altanera comporta no sólo el desprecio del respeto de los demás y de los derechos debidos a los demás, sino, sobre todo, y más en un contexto religioso como el presente, el desafío blasfemo contra Dios (cf. 2,17-18). La actitud arrogante de los malvados se apoyaba en la presunta omnipotencia de las riquezas [20]. En el ahora escatológico, en que sitúa el autor a los malvados, descubren éstos tardíamente que lo que ellos consideraban realidad y verdad era un espejismo, debido a la maldad de sus corazones (cf. 2,21; 4,20).

9-12. Estos versos, de hecho, justifican la visión negativa que de la vida tienen los malvados y que han formulado con una doble interrogación en el v.8.

El v.9 comienza con el verbo *pasó,* se desvaneció, seguido del sujeto: *todo aquello*. No interpretaríamos mal la mente del autor si afirmamos una intencionalidad pretendida al invertir el orden sujeto-verbo en la sentencia; así da realce el autor a la idea de fugacidad que predomina en toda la perícopa. *Todo aquello* (v.9a) inmediatamente se refiere a la riqueza de que ha hecho mención en v.8b, pero englobando en ella todos los bienes de este mundo, en los que confiaban ciegamente sus dueños. Quizás por esto el original está en plural: ἐκεῖνα πάντα. De todo lo pasado, de la vida entera, les queda a los impíos el recuerdo fugaz de su brevedad (cf. 2,1ss; Job 9,25s).

El discurso se remansa para probar este aserto con cinco comparaciones. Las dos primeras: *sombra* (v.9a; cf. 2,5a) y *correo* (v.9b; cf. Job 9,25), sin desarrollo ulterior; la tercera, cuarta y quinta son cada una de ellas una estrofa en sí mismas. La tercera: la nave (v.10), y la quinta: la *flecha* (v.12) con tres versos cada una. La cuarta: el *pájaro* (v.11), tiene dos movimientos; en el primero (dos versos) se establece la comparación, en el segundo (cuatro versos) se describe ampliamente el vuelo del pájaro. Común a estas tres comparaciones es el paso rápido, la pérdida de rastro. Analicemos cada una de las comparaciones.

Una *sombra* (v.9a) sin más determinación puede ser la sombra de cualquier cosa, no tiene consistencia en sí misma y por eso *pasa,* se desvanece rápidamente. En 2,5a los impíos decían: «nuestra vida es el paso de una sombra», porque es breve y no deja rastro, sólo el olvido. La comparación de la vida del hombre con la sombra tiene un fuerte sabor bíblico. Job dice: «El hombre, nacido de mujer,... huye como la sombra sin pararse» (14,1-2), y el salmista: «El hombre es igual que un soplo, sus días como una sombra que pasa» (144,4; cf. además Job 8,9; Sal 102,12; 109,23; Ecl 6,12; 1 Crón 29,15).

V.9b: *un correo veloz,* quizás esté inspirado en Job 9,25: «Mis días corren

[20] V.8b habla de «riqueza con arrogancia», cf. 4,1a en cuanto a la construcción. La arrogancia hace eco al orgullo de v.8a: paralelismo. Afinidad con ὕβρις o desmesura con relación a Dios. Cf. G.Delling; TWNT I 227.

más que un correo» [21]. La sombra pasa sin dejar huella detrás de sí; tampoco retiene por mucho tiempo la retina la imagen fugaz y fugitiva del mensajero que corre sin detenerse. Así de fugaz y de esfímera es la vida a juicio de los malvados: un leve recuerdo que se esfuma y nada más.

10. El verso 10 nos traslada al mar con la comparación de *la nave* que corta las aguas y tampoco deja huella ni rastro duradero en la superficie de las aguas agitadas (cf. 2,4c). La sucesión de las imágenes *correo* y *nave* está en Job 9. Ya hemos visto la del correo; a continuación dice: «(mis días) se deslizan como lancha de papiro» (9,26; cf. Prov 30,19).

El autor no es original en el uso de comparaciones y metáforas, ni tiene por qué serlo. Tanto la literatura bíblica como la clásica profana comparan con frecuencia la vida humana con una travesía marítima [22].

11. La cuarta comparación, la del *pájaro* (v.11), es la más desarrollada y también la más complicada en su construcción, aunque su sentido sea transparente. Por influjo del v.10 que ha insistido en que la nave no deja rastro al surcar el mar (cf. v.10b.c.), el v.11 repite dos veces que el vuelo del pájaro no deja vestigio ni señal en el aire (v.11b.f).

También aquí descubrimos el influjo de Job: «Mis días se deslizan... como águila que se lanza sobre la presa» (9,25-26) y de Prov: «El camino del águila por el cielo» (30,19): el águila de Job y de Prov se convierte en v.11 en un pájaro genérico.

12. La comparación de *la flecha* en v.12 es original del autor. El medio es el mismo de la comparación anterior: el aire, y también la conclusión. El estilo, aunque menos barroco que en v.11, es más sinuoso y complicado que en v.9-10 con la construcción de un genitivo absoluto: *flecha disparada.*

Podemos observar que esta larga amplificación del autor no está exenta de belleza a pesar del artificio. El estilo, ligero en los primeros versos (v.9-10) y último (v.12), se hace pesado por lo recargado en la cuarta comparación (v.11). El ámbito de las comparaciones ha sido la tierra en v.9, el mar en v.10 y el aire en v.11-12. Casi se puede proponer toda la perícopa como un ejemplo de ejercicio retórico de escuela.

13. El discurso vuelve a la tesis propuesta en v.8 sobre la inutilidad de la vida de los malvados. Después de las cinco comparaciones, la apódosis saca la conclusión en forma afirmativa rotunda: *Así también nosotros* (v.13a). El verso resume la doctrina sobre la vida humana, profesada y proclamada por los impíos. V.13a nos remite a 2,1-5 [23]; v.13b a 2,9 (cf. 2,22) y v.13c al contenido de 2,10ss (cf. también 2,21b).

La oposición entre *virtud* y *maldad* está claramente marcada por las partículas μέν (v.13b) y δέ (v.13c). El estilo retórico surte un efecto positivo en el lector. El autor va a ayudarnos a sacar conclusiones oportunas con las

[21] En este caso ἀγγελία de v.9b se asimilaría al δρομεύς de Job 9,25a y estaría bien traducido por *correo.*

[22] Cf. J.Chevalier - A.Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos* (Barcelona 1986) *s.v. navegación,* p.745s.

[23] Cf. especialmente la repetición del verbo ἐγενήθημεν (2,2a) y γενηθέντες (5,13a).

reflexiones que seguirán a partir del v.14, pero ya podemos adelantar que lo único que puede dejar rastro, huella o fruto permanente de la vida del hombre es el ejercicio de la virtud, ausente en los malvados.

4.3 Reflexiones del autor (5,14-23)

5,14 Sí, la esperanza del impío es como tamo que
arrebata el viento;
como escarcha menuda que el vendaval arrastra;
se disipa como humo al viento,
pasa como el recuerdo del huésped de un día.

15 Los justos viven para siempre,
reciben de Dios su recompensa,
el Altísimo cuida de ellos.

16 Por esto recibirán la noble corona,
la bella diadema de manos del Señor;
con su diestra los cubrirá,
con su brazo los escudará.

17 Tomará la armnadura de su celo
y armará a la creación para vengarse de sus
enemigos;

18 vestirá la coraza de la justicia,
se pondrá como casco un juicio insobornable;

19 empuñará como escudo su santidad inexpugnable;

20 afilará la espada de su ira implacable
y el universo peleará a su lado contra los
insensatos.

21 Saldrán certeras ráfagas de rayos
y del arco bien tenso de las nubes volarán
hacia el blanco;

22 La catapulta de su ira lanzará espeso pedrisco,
las aguas del mar se embravecerán contra ellos,
los ríos los anegarán sin piedad;

23 se levantará contra ellos un viento impetuoso
que los aventará como un huracán.
La iniquidad arrasará toda la tierra
y los crímenes derrocarán los tronos de los
soberanos.

El v.14 comienza con un ὅτι que corresponde al kî hebreo afirmativo (cf. P.Joüon, 164b).

15 La partícula adversativa δέ tiene la función de cambiar de perspectiva. En la traducción no está explícito este matiz, aunque se puede suplir con facilidad; cf. también 3,1. «reciben de Dios su recompensa». Lit.: «en el Señor está su recompensa».

16 «la bella diadema». Lit.: «la diadema de la belleza» (para las posibles versiones del pasaje, cf. C.E. Purinton, *Translation*, 289s; J.Fichtner, *Der A.T.-Text*, 167; C.Larcher, II 383s).

17 «la armadura de su celo». Lit.: «la armadura, su celo», es decir, que es su celo. *Celo* está en acusativo como complemento atributivo de πανοπλίαν: armadura (cf. var. en nominativo, v.g., La, que sigue C.Larcher ‹*Le livre*, II 383s›). «para vengarse»: toda la lucha puede interpretarse como represiva: *para vengarse*, o simplemente como defensiva (cf. 11,3). La expresión griega εἰς ἄμυναν así lo admite.

22 Hay quien une θυμοῦ: ira, con catapulta («catapulta de ira»), o quien la hace depender de πλήρεις («pedrisco repleto de ira») (cf. F.Feldmann, *Textkritische*, 54; C.Larcher, II 294s).

5,14-23. Con el v.14 comienza una nueva perícopa. Lo confirman el cambio de primera a tercera persona y la inclusión λαίλαπος (v.14b) - λαῖλαψ (v.23b) [24]. Ya no hablan los malvados en primera persona, es el autor el que reflexiona.

Sombras y luces alternan en este cuadro final en el que aparecerán de nuevo los impíos y los justos, no como actores, sino recibiendo de parte de Dios el premio merecido. Así el único protagonista es Dios, presentado por el autor como el Señor de la historia y de la creación en un cuadro recargado de metáforas comúnmente utilizadas en las descripciones escatológicas y apocalípticas. L.Alonso Schökel recuerda que «la batalla final es uno de los motivos clásicos de las escatologías, como puede verse en Joel 4 ó en Ez 38-39. El emplear como aliados o tropas o armas a la creación con sus meteoros es motivo conocido de la guerra santa, como en Jue 5 o Jos 10. La panoplia del Señor se inspira en Is 59,17» [25].

Podemos dividir la perícopa en cuatro estrofas: suerte diversa del impío y de los justos (v.14-16); preparación de la actuación divina (v.17-20); la creación aliada de Dios en acción (v.21-23b) y desolación final (v.23c.d) [26].

14-16. Suerte diversa del impío y de los justos. Como en capítulos anteriores, aquí también aparece la técnica de los dípticos: frente al cuadro triste de la incosistencia y vaciedad de la esperanza del impío (v.14), el destino feliz de los justos, garantizado por la presencia activa del Señor (v.15s).

[24] Cf. M.Gilbert, DBS XI 67; otros, sin embargo, opinan que el v.14 pertenece al marco del discurso de los impíos; el comienzo estaría en v.15, cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 49; F.Perrenchio, *Struttura* (1981) 29.

[25] *Sabiduría*, 109.

[26] Prácticamente coincide esta división con la que propone M. Gilbert en DBS XI 67. Otras divisiones pueden verse en F. Perrenchio, *Struttura* (1981) 29-33; P.Bizzeti, *Il libro*, 61s.

14. La serie de comparaciones, empezada en v.9, continúa en v.14; pero ahora el término comparado está más explícito: *la esperanza del impío;* aunque su contenido no es muy diferente: todo aquello (cf. v.9) en lo que cree el impío, a saber, la riqueza, el poder, los placeres de la vida, etc. (cf. 2,6ss; 3,11). Notemos el cambio de plural a singular en el término *impío;* en el discurso precedente hablaban los impíos, cuando reflexiona el autor utiliza el singular con sentido colectivo.

Las cuatro comparaciones subrayan con bastante justeza el nulo fundamento de la esperanza del impío-tipo, su liviandad, falta de consistencia y futilidad: *el tamo* o pelusa (cf. Sal 1,4; 35,5; Is 17,13) y *el humo* se lo lleva *el viento* [27]; *la escarcha menuda* no opone resistencia al fuerte viento o *vendaval* [28].

En cuanto al *huésped,* se trata del viajero que va de paso y se detiene un sólo día. Según C.Larcher, «el autor ha podido aludir a la costumbre, frecuente en Oriente a causa de los fuertes calores, de viajar durante la noche y de hospedarse de madrugada en un albergue para descansar y defenderse del calor del día» [29]. En tan pocas horas el huésped como vino se fue y con él su recuerdo.

15. Por fortuna no es este el único horizonte humano; los v.15 y 16 nos lo van a recordar [30]. El v.15 afirma apodícticamente que los justos ya viven para siempre, sin miedos ni zozobras. La fe en la vida eterna de los justos junto a Dios la expresa el autor siempre en oposición al destino de los malvados (cf. 3,1; 4,7; 5,1 y contextos). En ella los justos realizan con plenitud el proyecto de Dios sobre el hombre (cf. 2,23) y se cumple la esperanza de inmortalidad que los sostenía en vida (cf. 3,4). El verso describe con brevedad la realidad maravillosa de lo que llamamos vida eterna.

Por *recompensa* (v.15b) hay que entender el premio escatológico de la virtud y de los trabajos que Dios otorga generalmente (cf. 2,22; 10,17; Is 40,10; 62,11). *Altísimo* es un nombre de Dios que manifiesta su trascendencia (cf. Gén 14,18.22; Dan 7,18-27); pero ésta no aleja a Dios de los hombres, sino que lo hace más cercano, por esto *cuida de ellos como un padre o una madre de sus hijos.*

16. El v.16 expone el contenido del v.15 en forma de futuro transhistórico o escatológico. Que v.16a.b se refiera al estadio definitivo celeste, se deduce de la categoría del premio que recibirán los justos: *noble corona* (v.16a) y *bella diadema* (v.16b); cf. Is 62,3. No se trata de un reino terrestre en que reinarán los justos para siempre, ya que esta concepción no se conoce en Sab. El autor se introduce en la corriente que concibe el premio eterno de los justos como

[27] En los dos casos la misma fórmula ὑπὸ ἀνέμου.

[28] Con más lógica se nos dice en 16,29, donde se compara la esperanza del ingrato a la escarcha, que la escarcha se derrite por el calor. Cf. inclusión con v.23b: λαῖλαπος - λαῖλαψ.

[29] *Le livre,* II 379.

[30] Si en el v.14 aparece *el impío* en singular en vez de en plural, como es la forma habitual, en el v.15 sucede lo contrario con *los justos.* En el contexto anterior el autor ha hablado *del justo,* pero con sentido colectivo. Aplicamos el v.15 a los justos en el estadio definitivo; otros, sin embargo, opinan que el autor habla de los justos durante la vida terrestre, cf. C. Larcher, *Études,* 292-294.

la participación en el reino celeste divino (cf. Dan 7,22) y que culminará en la concepción neotestamentaria del reino de los cielos [31]. Así tiene pleno sentido la antítesis *impío - justos* y se lleva a sus últimas consecuencias. Por lo demás no supone doctrina nueva en el libro, pues 5,1ss desarrolla la misma enseñanza con un género literario diferente.

En todo el contexto el autor no ha cesado de resaltar la iniciativa del Señor en todas las acciones: la expresión antropomórfica de *manos del Señor* (v.16b) revela firme convicción de que el premio de los justos, su coronación gloriosa proviene únicamente del Señor, que es rey, el único rey universal verdadero (cf. Sal 74,12; 95,3; Is 33,22; 43,15; Jer 10,10; Dan 4,34; Mal 1,14; Tob 13,6, etc.). Quizás la metáfora de la *mano* de 16b haya sugerido la de *la diestra* y *el brazo* en v.16c.d (cf. Sal 44,4: «Tu diestra y tu brazo» les dio la victoria). Tanto *la diestra* del Señor como *su brazo* simbolizan auxilio y poder (cf. Is 62,8; Sal 44,4; Jer 21,5); *la diestra* sugiere más bien protección y ayuda (cf. Sal 18,36; 63,9; 138,7; 139,10); *su brazo,* poder y fuerza (cf. 11,21; 16,16; Sal 89,11.14.22; Is 59, 16; Jer 27,5).

Con tal valedor ya pueden estar tranquilos y seguros los justos durante toda una eternidad. La imagen velada del Dios guerrero nos introduce en la siguiente sección.

17-20. Preparación de la actuación divina. Proclamaba el autor en v.16c.d la protección de Dios sobre los justos; en v.17-20 se describe a Dios como un estratega guerrero que se prepara para una gran batalla cósmica. Las imágenes de ámbito guerrero aquí acumuladas pertenecen a la tradición escatológica (cf. Ez 38-39; pero no es novedad en Israel presentar a Dios como un guerrero: «El Señor es un guerrero, su nombre es el Señor» (Ex 15,3; cf. Jue 5,3-5; Is 42,13) [32].

Creemos que los v.17-20 forman una pequeña estrofa dentro del conjunto mayor v.14-23, y las razones son múltiples: existe homogeneidad en las metáforas, se trata de los preparativos inmediatos a la acción que seguirá, descubrimos que el aliado de Dios, *la creación* (v.17b) o *el universo* (v.20b), encuadra toda la escena [33]. El centro de toda la acción es el Señor (cf. v.16), a cuyo servicio está el universo.

17.20b. Enumera el v.17 el contenido de la estrofa: la panoplia divina (v.17a, que se especifica en v.18-20a) y la creación como aliada (v.17b, cuya actividad se desarrolla en v.20b más 21-22), para una guerra defensiva. Dios se va a revestir con su armadura [34], que es *su celo.*

El celo del Señor no es propiamente un atributo divino, sino «la reacción enérgica de varios atributos a la vez» [35], como la reacción instintiva del hombre justo ante las injusticias. En contextos guerreros, relacionados con

[31] Cf. K.L.Schmidt, βασίλεια: TWNT I 579-588; A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 351-389.

[32] Cf. H.Fredriksson, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945).

[33] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 61.

[34] En griego πανοπλία propiamente el conjunto de piezas de una armadura, las piezas que enumerará en v.18-20a.

[35] C.Larcher, II 387.

la justicia salvadora, es fácil en la Escritura aplicar este antropomorfismo al Señor (cf. Is 9,6; 37,32; Sal 79,5) [36]. Esta forma de hablar sobre Dios, inspirada en concepciones primitivas, no supone un Dios distinto al revelado en formas más purificadas, por ejemplo, en el Nuevo Testamento; pero nos debe poner en guardia para no confundir la imagen con la realidad, el símbolo con lo simbolizado.

Para todo el pasaje el autor se ha inspirado en Is 59,17, como veremos al comentar v.18ss. El Señor en su actividad o lucha cósmica tendrá como aliada a la creación o cosmos (v.17b.20b) [37]. Esto quiere decir que los enemigos contra los que hay que luchar son también de orden cósmico, al menos así lo imagina el autor en esta concepción escatológica. Los enemigos, no determinados en v.17b, lo están un poco más en 20b: «los insensatos» (cf. 5,4). El autor en todo el pasaje hasta v.23 eleva a una categoría universal a los impíos de que ha hablado en toda la primera parte. Como la impiedad de los impíos no deja espacio intocado en el ámbito humano que es la creación o cosmos, por eso la lucha contra la maldad es también universal (cf. v.23) y en ella debe intervenir también la creación que, no olvidemos, es buena (cf. 1,14; Gén 1) y está de parte de Dios (cf. Rom 8,.19-22). Esta reflexión del autor sobre la función de la creación o cosmos es un elemento sapiencial nuevo y muy coherente en el libro de la Sabiduría. Se anuncia un tema que será ampliamente desarrollado en la tercera parte (cf. 16,17c.24; 19,6.18).

18-20a. Estos versos especifican en detalle *la panoplia* o *armadura* de que trata v.17a; nombra tres armas o piezas defensivas: la *coraza,* el *casco* y el *escudo* y una ofensiva: *la espada.* Estas armas simbolizan atributos divinos, a saber: *la justicia, el juicio, la santidad* y *la ira.*

No hay que tomar las semejanzas en sentido estricto alegorizante. Sin embargo, en un contexto como el presente, de los atributos divinos hemos de tomar los aspectos que más convienen a un ambiente guerrero. Los comentaristas están de acuerdo en que nuestro autor se inspira, no servilmente pero sí principalmente, en Is 59,17. El texto de Isaías en su contexto dice: «El Señor contempla disgustado que ya no existe la justicia. Ve que no hay nadie, se extraña de que nadie intervenga. Entonces su brazo le dio la victoria, y su justicia lo mantuvo: por coraza se puso la justicia y por casco la salvación; por traje se vistió la venganza y por manto se envolvió en la indignación» (59,15-17). El comentarista añade: «Dios contempla la situación desde el cielo (Sal 14,2; 53,3) y no puede quedarse indiferente. Primero la ha denunciado, hasta que el hombre ha confesado su culpa; ahora el hombre no puede hacer otra cosa, y le toca a Dios intervenir para implantar su justicia. Intervenir es el verbo usado en 53,12 en sentido de interceder; falta ese justo inocente que han eliminado, segun 57,1. La intervención de

[36] Cf. B.Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* (París 1963) 138 nota 1.

[37] C.Larcher escribe: «Precedida por el artículo κτίσις (cf. II,6b) designa aquí el conjuto de las criaturas inanimadas e irracionales, por oposición al hombre» (*Le livre,* II 387). Por otro lado M. Dell'Omo observa que «el verbo ὁπλοποιεῖν, de significado militar, está aquí con una dimensión no histórica, sino futura, atemporal y escatológica, presente también en otros pasajes, como, por ejemplo,... en 4,7.16.19;... 5,2.20» (*Creazione,* 320).

Dios toma carácter militar, y es la ejecución de una sentencia. Como el rey pacífico terciaba en la justica y en la verdad (11,5), así el rey justiciero requiere su panoplia: justicia, victoria, venganza, celo (cf. Sal 54,4-5). Es decir, su empresa está animada por la justicia: para unos será vindicativa, para otros celo protector. Sus armas son la justica y salvación que viene a implantar: no va a vencer el mal con el mal, sino el mal a fuerza de bien; pero también se reviste de celo y venganza, celo por los oprimidos, venganza de los opresores. La justicia vindicativa quiere realizar salvación» [38].

Dios, como guerrero, se defiende y ataca. La sagrada Escritura con metáforas antropomórficas nos está hablando de las relaciones del hombre con Dios y viceversa. Dios, sin embargo, no declara la guerra al hombre, sus intenciones son de paz (cf. Jer 29,11; Is 26,3.12; 45,7). El hombre sí ha roto la paz con Dios y con sus semejantes. Es la historia de las injusticias humanas. Los textos, como el que comentamos, dejan muy claro que a Dios no le es indiferente la situación creada por el hombre, el estado de injusticias. Dios quiere que se restablezca el orden y la paz en todos los órdenes; por esto hace intervenir también a la creación o cosmos, donde el hombre descubre la presencia divina, porque no se puede corromper éticamente ni se rebela contra Dios.

En v.20a aparece el arma ofensiva de Dios: *su ira* [39], que se manifiesta como una espada bien afilada en los fenómenos de la naturaleza adversos al hombre, como indica v.20b y se explicitará en v.21-22.

Esta descripción es, además, el resultado de la reflexión del hombre de fe ante situaciones reales históricas, es su interpretación o lectura en clave escatológica [40].

21-23. La creación, aliada de Dios, en acción. Hablábamos hace poco de estrategia guerrera; en la estrofa anterior hemos visto cómo el autor simbólicamente nos presentaba a Dios preparándose para un combate cósmico en contra de sus enemigos, los insensatos. En la presente estrofa la creación entra en acción, pero se sobreentiende que está a las órdenes del Señor de la naturaleza. La intervención de la naturaleza al lado de Dios y en contra del mal por medio de sus elementos: fuego, agua y viento; en el cielo, en el mar y en la tierra, es motivo tradicional fuera y dentro de Israel.

El rayo, elemento natural: fuego en las grandes tormentas, ha sido siempre símbolo de poder sobrenatural en las concepciones religiosas antiguas de todos los pueblos [41]. No falta en las teofanías en forma de tormenta (cf. Ex 19,16; Sal 18,12-15; 97,3-4). El autor recuerda textos y pasajes y se vale de ellos para construir esta descripción estereotipada, pero grandiosa: las nubes son un arco curvado y tenso que lanzan dardos: los rayos (cf. Hab 3,11; Zac 9,14). Gén 9,12-16 presta las imágenes al autor, pero no el mensaje:

[38] L.Alonso Schökel, *Profetas* I (Madrid 1980).

[39] El cambio de armas defensivas a ofensivas quizás sea la razón de la partícula adversativa δέ.

[40] Descripciones parecidas pueden verse en Dt 32,41; Sal 7,13s; Is 34,6; 66,15s; Jer 12,12; 47,6; Ez 21,8-22.33-36; Ef 6,11-17; 1 Tes 5,8.

[41] Cf. J.Chevalier - A.Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos, s.v. rayo,* 870-874.

en Génesis el arco iris es símbolo de paz, aquí es de guerra (cf. también Eclo 43,12).

Al arco que arroja rayos de v.21, se suma *la catapulta* u honda (v.22a), arma que arroja piedras, aquí *pedrisco* en el contexto de una tormenta, manifestación de la ira divina (cf. Ex 9,25; Jos 10, 11; Sal 18,13s; 78,47; 148,8).

Las aguas del mar y de *los ríos* (cf. 22b.c) también se ponen a las órdenes del Señor. La tradición de Israel reconoce que el agua es un don precioso del Señor en Oriente, pero también puede servir como elemento de castigo (cf. diluvio; Ex 14,23ss).

Al fuego y al agua se une toda la fuerza destructora del viento (v.23a.b). *Un viento impetuoso* no es necesario que sea el mismo espíritu divino. El contexto está a favor de esta interpretación: al fuego y al agua se une ahora el aire (cf. 13,2), que en v.23c sopla huracanadamente (cf. Is 41,16; Jer 15,32) [42]. Otros dan a la expresión un sentido esctrictamente divino, relacionándola directamente con el Espíritu omnipotente del Señor (cf. 1,3.7; 11,20; Job 4,9; Is 11,4). De todas formas la acción divina está presente en los cuatro elementos de la naturaleza (la *tierra* en v.23c), pues toda ella actúa en virtud del poder soberano del Creador y Señor de ella. Es la tesis que defiende el autor en toda la estrofa.

23c.d. Desolación final. Inesperadamente cambia el sujeto de la acción destructora; ya no es Dios, ni son los elementos de la naturaleza a las órdenes del Señor, sino *la iniquidad* (ἀνομία) y *las práctica del mal o los crímenes* (κακοπραγία). Estas son también fuerzas reales que no escapan del control divino (cf. Is 24,1ss; Ag 2,21-23). En realidad, el mal, *la iniquidad,* es una fuerza destructora operante en el mundo, pero no independientemente del hombre malvado que la genera. El control de esta fuerza, sin embargo, no está en manos de los individuos, por lo que se puede volver en contra de ellos y en contra de la totalidad, arrasando toda la tierra.

¿Qué significa esta desolación final? Acaso que, después de la eliminación de todo mal sobre la tierra, comenzará de nuevo la historia humana sin el lastre del mal heredado? De esta interpretación no existe rastro en el libro de la Sabiduría; más bien parece implicar la esperanza del autor y de todo creyente de que al final la victoria será del bien y no del mal, a pesar y por medio de las mismas fuerzas del mal. El poder y señorío de Dios lo garantizan; el modo no lo sabemos [43].

V.23c.d sirve de puente para la última perícopa de la primera parte [44].

[42] Cf. F.Feldmann, *Textkritische,* 54.

[43] Cf. el tema cristiano de los nuevos cielos y la nueva tierra en 2 Pe 3,13; Apoc 21,1; también Is 65,17; 66,22.

[44] Cf. J.Fichtner, *Die Stellung,* 114.118; U.Offerhaus, *Komposition,* 51.s.

5. Exhortación a los gobernantes: 6,1-21

Con esta perícopa cierra el autor la primera parte del libro [1]. 6,1-21 guarda cierto paralelismo con Sab 1,1-15, por lo que la *conclusión* nos remite a la *Introducción.* [2]

En Sab 6,1ss se contiene explícita la doctrina sobre el poder político, doctrina que es común en todo el ámbito semítico. No hay más que una fuente del poder: el Señor (cf. 1 Crón 28,12; Prov 8, 15ss; Dan 2,21.37; 5,18). No se reconoce rey o reino independientemente de Dios. Los reyes, gobernantes, etc., son únicamente ministros del reino del Señor (cf. Rom 13,1-4). Si los gobernantes no son la fuente del poder, tampoco lo son del derecho. Ellos también están sometidos a la ley y deben juzgar con rectitud y justicia, pues a su vez serán juzgados. A mayor poder corresponde mayor sentido de responsabilidad en el que lo detenta para no abusar de él.

Dios aparece como el defensor implacable de la justicia frente a los poderosos y fuertes del mundo. El que es Señor del universo (cf. 6,7) está por encima de todas las potencias humanas. Nada pueden contra él las amenazas de los poderosos o impíos. En Dios ve el autor el modelo de los jueces (cf. Dt. 1,17). El que asimile esta doctrina es verdaramente sabio. Por esto el autor recomienda a los soberanos de los pueblos que busquen ardientemente la sabiduría (6,1ss).

La sabiduría también se aprende y sus leyes deben ser guardadas. Ahora bien, «la custodia de las leyes es garantía de incorruptibilidad; la incorruptibilidad acerca a Dios» (6,18c-19). Ya ha enseñado el autor con anterioridad que los justos «recibirán la noble corona: βασίλειον» (5,16a) y que «el Señor reinará sobre ellos para siempre» (3,8b).

La doctrina sobre los dos reinos: el terrestre y el celeste escatológico, vuelve a aparcer oportunamente en 6,20-21, cuando se cierra el discurso dirigido a «los soberanos de las naciones» que se complacen en «los tronos y los cetros», para que de verdad puedan llegar a reinar eternamente.

Dividimos la perícopa en dos secciones o estrofas: 6,1-11 de carácter exhortatorio y conminatorio, y 6,12-21 de carácter laudatorio que, en realidad, es la primera presentación de la Sabiduría, amable por sus encantos.

5.1. A los gobernantes (6,1-11)

6,1 Escuchad, reyes, y entended;
aprendedlo, gobernantes del orbe hasta sus confines;

2 prestad atención, los que domináis los pueblos
y alardeáis de multitud de súbditos;

[1] Que Sab 6,1-21 constituya formalmente una unidad lo manifiesta la inclusión βασιλεύσητη (v.1a) - βασιλεῖς (v.21b), señalada por J.M.Reese (cf. *Plan*, 395), A.G.Wright (cf. The Structure [1967], 172), F.Perrenchio (cf Struttura [1975], 293), M. Gilbert (DBS XI 68).

[2] Cf. especialmente F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 289-296, que considera Sab 6,1-21 sección conclusiva de la primera parte; de la misma manera opinan P.Bizzeti, *Il libro*, 166s y M.Gilbert, DBS XI 68s.

3 el poder os viene del Señor,
y el mando, del Altísimo:
él indagará vuestras obras y explorará vuestras
intenciones;

4 pues siendo ministros de su reino, no gobernasteis
rectamente,
ni guardasteis la ley,
ni procedisteis según la voluntad de Dios.

5 Repentino y estremecedor vendrá contra vosotros,
porque a los encumbrados se les juzga implacablemente.

6 A los más humildes se les compadece y perdona,
pero los fuertes sufrirán una fuerte pena;

7 No se arredra el Dueño de todos,
no le impone la grandeza:
él creó al pobre y al rico
y se preocupa por igual de todos,

8 pero a los poderosos les aguarda un control riguroso;

9 Os lo digo, a vosotros, soberanos,
a ver si aprendéis a ser sabios y no pecáis;

10 los que observan santamente su santa voluntad serán
declarados santos;
los que se la aprenden encontrarán quien los defienda.

11 ansiad, pues, mis palabras;
anheladlas y recibiréis instrucción.

6,1 La versión latina (La) encabeza el capítulo 6 así: *Melior est sapientia quam vires et vir prudens magis quam fortis*. No existe testimonio griego conocido que sirva de fundamento a La; el texto se considera, pues, como una especie de título añadido que, por lo demás, no cuadra con el contexto; cf. ciertos contactos con Prov 16,32 y 24,5. La partícula οὖν es una conjunción ilativa: *ergo, pues,* que se utiliza comúnmente en la proposición conclusiva de un silogismo después de la primera palabra (cf. 2,6); 6,11.21; 12,22) (cf. Kühner-Gerth, II.2, 544,1). Más raramente se construye después de la segunda o tercera palabra; cf. 6,9; 13,16 y 17,16.
«gobernantes del orbe hasta sus confines». Lit.: «gobernantes de los confines de la tierra».

2 «los pueblos». Lit.: «multitudes», «muchedumbres» (πληθοῦς) en perfecto paralelismo con multitud de súbditos», lit.: «multitudes de pueblos».

3 ὅτι inicial declarativo (cf. G. Scarpat, *Ancora,* 174). «os viene del Señor». Lit.: «os ha sido dado por el Señor». «él indagará»: el relativo ὅς tiene valor consecutivo: «el cual, por consiguiente, indagará» (C.Larcher, II 403).

4 El ὅτι puede tener valor condicional, pero es preferible el causal (cf. P.

Joüon, 167c); en cualquier hipótesis justifica y refuerza la acción examinadora del Señor de v.3c.

6 «se les perdona» corresponde al genitivo ἐλέους que explica la razón de la primera parte de la sentencia: los pequeños son excusables.

7 «el Dueño de todos» o *de todo,* ya que πάντων puede ser masculino o neutro; cf. 8,3 y 13,3.9. El pronombre αὐτός refuerza la idea de que *él precisamente* fue el creador. La partícula τέ, cuando se emplea en solitario, da a la sentencia un sentido completivo o, más probablemente, consecutivo: *y así* se preocupa, que cuadra muy bien en nuestro contexto (cf. Kühner-Gerth, II.2, 519,2).

9 «soberanos» va precedido de ὦ, como en el más puro aticismo (cf. P.Walters, *The Text of the Septuagint,* 228.231).

10 «los que observan», «los que aprenden»: participios sustantivados, que como en el griego clásico, van precedidos del artículo (cf. BDebr, 413.1). «quien los defienda». Lit.: «una defensa».

6,1-11. La presente exhortación a los gobernantes tiene una doble función: primera y principal es la función conclusiva (cf. partícula οὖν) por formar parte de la perícopa que cierra la primera parte; en segundo lugar una función de puente con relación a lo que sigue, y a la segunda parte de Sab en general. L.Alonso opina: «Respecto a la primera sección [cc.1-5], estos versos son como una peroración parenética, apoyada en el motivo del juicio escatológico, ampliamente desarrollado... Respecto a lo que sigue es como una de las clásicas introducciones o exordios pidiendo atención, conocidos en la literatura profética y en la sapiencial. Y es como si aquí comenzase el discurso del autor y los cinco capítulos precedentes fueran el material previo» [3].

La estrofa 6,1-11 está bien determinada formalmente por los imperativos del principio (v.1-2) y del final (v.9.11), por la repetición de la partícula οὖν (v.1.9.11) y por el tono conminatorio con que el autor se dirige a los gobernantes de los pueblos.

1-2. El v.1 se une temáticamente con el final de la sección anterior [4]. Cuatro imperativos acumula el autor en estos dos versículos: *escuchad, entended, aprended, prestad atención.* Los cuatro verbos instan a los más altos responsables en el gobierno de los pueblos para que pongan la máxima atención en la escucha y asimilación de la doctrina que va a exponer.

Escuchad: invitación típica en el ámbito de los maestros de sabiduría (cf. Job 13,6.17; 21,2; 32,10; Prov 4,1; 8,33; Eclo 3,1; 27,3 y en singular en innumerables pasajes). La enseñanza de los maestros es oral, por eso la actitud elemental de los discípulos es la de escucha. Se exige atención especial cuando lo que se va a enseñar no es nada común.

Entended, es decir, comprended lo que oís; porque de hecho se puede escuchar sin llegar a comprender (cf. Is 6,9). La falta de comprensión en

[3] *Sabiduría,* 115. Esta equivocidad es una de las causas por la que unos autores cierran la primera parte con 6,1ss y otros abren la segunda con los mismos versos.

[4] La partícula οὖν (v.1a) manifiesta que nos encontramos ante una conclusión de lo que precede inmediatamente; el vocablo γῆς es la *palabra enganche* (cf. 5,23c y 6,1b).

nuestro pasaje sería imputable a los oyentes, los reyes, ya que el mensaje que se transmite es inteligible; solamente han de prestar atención (v.2a), reflexionando sobre ello.

Aprendedlo: en el contexto sapiencial hata los reyes deben ser dóciles a sus maestros [5]. El texto no dice qué es lo que deben aprender, pero el contexto nos sacará de dudas: el enclítico *lo* castellano es anticipativo; se trata de la sabiduría (v.9b) que enseña el autor, educador y maestro (cf. v.11).

El último imperativo: *prestad atención* (v.2a), sólo da más solemnidad al momento. En la Escritura recurre varias veces junto a escuchar por asociación o por paralelismo (cf. Is 28,23; Jer 13,15: 23,18: Eclo 33,19).

Las personas interpeladas en 6,1-2 son las mismas que en 1,1: los reyes, los gobernantes, los que tienen poder real sobre los pueblos. En los versos siguientes les dará otras denominaciones. No debemos extrañarnos porque un escritor judío se dirija en sus amonestaciones a reyes, príncipes o gobernantes no judíos. Los escritos sapienciales desde sus inicios nos tienen acostumbrados a contar entre los discípulos y oyentes a toda persona constituida en autoridad [6].

Cuando el autor interpela a *reyes,* se refiere a los reyes auténticos de su tiempo en primer lugar, y también a los futuros reyes y príncipes que habrían de tener la oportunidad de leer el libro sin restricción de tiempo o de lugar, como lo indica en v.1b: «gobernantes de los confines de la tierra».

Gobernantes traduce a δικασταί, propiamente *jueces;* pero es que la función de juzgar es propia del rey (cf. 9,7; 2 Sam 15,1-6; 1 Re 3,16-28; Prov 29,4.14) y así es como el rey manifiesta su poder, es decir, gobierna a su pueblo. Los reyes helenísticos tenían carácter universalista; el poder romano se extendía de hecho por occidente hasta los extremos del orbe conocido. También a los poderosos romanos se dirige el autor [7].

Solamente a los reyes heleníticos y a los romanos se podían aplicar las afirmaciones del v.2 en tiempos del autor. Se percibe cierto matiz de reprensión en el autor al dirigirse a estos dominadores de pueblos, que se jactan de su poderío y del número de sus súbditos [8]. Por la historia conocemos su despotismo y prepotencia. La doctrina que sigue va a poner las cosas en su punto. Son toques de atención para los que tienen el poder en sus manos; y no han perdido actualidad ni fuerza a pesar de los siglos transcurridos.

3. La prepotencia y el orgullo de los déspotas gobernantes están fundamentados en una falsa concepción del poder y del origen del mismo.

El poder no es simplemente la acumulación de fuerzas en hombres y armas. A esta forma de concebir el poder apuntaba la crítica implícita en v.2 y la filosofía que subyace a la forma de pensar de los malvados en 2,11.

[5] Sab 6,1 recuerda a Sal 2,10(LXX) donde se subraya más la idea de docilidad con παιδεύθητε.

[6] Cf. ANET, 412-418; L.Alonso Schökel/J.Vílchez, *Proverbios,* 40-45; Introducción, VIII.

[7] Recordemos que los judíos habían reconocido el poder de los romanos en tratados de Estado según 1 Mc 8; 2 Mac 4,11.

[8] En un sentido muy diferente nos dice Prov 14,28 que «pueblo numeroso es honor del rey».

Consecuentemente el origen del poder establecido tampoco puede ser el hecho consumado de la implantación de la fuerza. De lo contrario se daría la contradicción de que el ejercicio de la justicia, función principal de todo gobernante (cf. v.1b), estaría fundamentado en una injusticia original. Esto es lo que intenta enseñar el v.3 [9].

En estilo directo se dirige el autor a los que realmente tienen el poder en sus manos. Este poder, cuyos límites no se especifican, no es propiedad personal, sino un don recibido [10] que hay que administrar debidamente y de cuyo uso hay que rendir cuentas ante el Señor auténtico de todo *poder* y *mando:* La forma de gobierno en que piensa el autor no es exclusivamente la monarquía, sino toda aquella en la que el poder de decisión esté en una persona o en un grupo de personas [11].

Para el autor, como para toda la tradición semítica, el Señor es la única fuente del poder [12], por que él es el único creador de todos (cf. v.7). El no sólo *indagará* las obras o acciones visibles; también *explorará* lo más recóndito de los que ejercen el poder, las *intenciones* que casi siempre permanecen en secreto (cf. 1 Cor 4,5). Con estos futuros el autor se está refiriendo ciertamente al juicio escatológico definitivo, pero no se pueden excluir los juicios históricos, donde también se manifiesta la acción de Dios contra la injusticia y contra los que la practicaron (cf. v.4ss), pues el Señor es juez de vivos y muertos.

4. Los gobernantes son los ministros del reino del Señor. La concepción teocrática oriental no reconoce rey o reino independiente de Dios [13]. El rey o gobernante es el representante de Dios: en las concepciones mitológicas, el hijo de Dios; en la israelita, el ungido del Señor (cf. 1 Sam 10,1; 15,17; 2 Sam 12,7; 2 Re 9,6; y de Ciro Is 45,1), y también su hijo por adopción y pacto (cf. 2 Sam 7,14; Sal 89,27s). San Pablo hereda de la doctrina tradicional el origen divino de la potestad y llama a los gobernantes ministros de Dios, en cuanto que tienen como función la defensa del bien y la represión del mal (cf. Rom 13,4).

Los gobernantes no son la fuente del poder (cf. v.3); tampoco son la causa del derecho. Por esto también ellos están sometidos a la ley y deben juzgar según la rectitud y la justicia. La ley tiene un sentido más amplio que «ley de Moisés», se extiende a todos los pueblos y confines de la tierra (cf. v.1). Abarca, por lo tanto, las leyes positivas contrastadas con la ley natural,

[9] Sobre el valor que tiene κράτησις para la datación del libro, véase la Introducción, VII 3.1.c.

[10] La expresión pasiva en griego pone bien un manifiesto que el poder es un *don* de Dios: ἐδόθη παρὰ κυρίου.

[11] El autor debería conocer las formas de gobierno que se habían dado y se daban en Egipto, en Grecia y en Roma: monarquías, oligarquías y república; cf. P.W. V 55ss; IX 153ss; XXVIII 1201ss; F.Berber, *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte* (München 1973) 72-110; J.Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote* (París 1982); G.H.Sabine, *Historia de la teoría política* (México-B.Aires 1965) 15-136.

[12] Esta es la doctrina tradicional (cf. 1 Crón 29,12; Dan 2,21. 37; 5,18). El N.T. heredará la misma doctrina (cf. Jn 19,11; Rom 13,1s); cf. C.Larcher, *L'origine divine du pouvoir*, 84-98.

[13] Cf. K.G.Kuhn: TWNT I 562-573; L.Cerfaux-J.Tondriau, *Le culte des souverains*.

expresión de la voluntad de Dios con el hombre (cf. Rom 2,15), a la cual también los gobernantes deberán adaptar sus vidas [14].

5. El juicio que se hará a los gobernantes es como el estribillo que se repite en la perícopa con algunas variaciones: El Señor *indagará*... y *explorará* (v.3); *los fuertes sufrirán*... (v.6); *a los poderosos... control* (v.8). A mayor poder mayor responsabilidad, como decíamos en la introducción. Como el ave de rapiña que cae en vertical, terrible y velozmente, sobre su presa, así será la venida del Señor para juzgar a los gobernantes.

6. El juicio divino no puede tener los defectos de los juicios humanos. Por eso con los poderosos será severo, con los débiles o pequeños usará de misericordia (cf. Lc 12,47s). La sentencia hay que entenderla en su contexto. Está hablando a los poderosos, a los que tienen en su manos el poder, y les amonesta severamente para que hagan buen uso de su casi omnipotencia. Parece que el autor quiere llamar la atención con esta sentencia que elabora a conciencia, con recursos estilísticos variados [15].

7. Magnífica afirmación de la trascendencia y soberanía de Dios, que justifica (cf. γάϱ) la manera de actuar según el v.6. El que es Dueño de todos o de todo está por encima de todas las potencias humanas. Nada ni nadie podrá intimidarle; así deberían ser los jueces de la tierra. Elihú dice en Job: «Dios no es parcial a favor del príncipe ni favorece al rico contra el pobre, pues todos son obras de sus manos» (Job 34,19; cf. Dt 1,17). Dios no es causa de las diferencias sociales: ricos-pobres, por unos y otros, el pequeño y el grande tienen el mismo origen, Dios: «El rico y el pobre se encuentran: a los dos los hizo el Señor, y el mismo amor providencial se extiende sobre todos» (Prov 22,2; cf. Sal 104,27-30; Job 10,12; Mt 5,45) [16].

8. El autor en este verso repite lo que ya ha dicho en v.5 y 6b; pero empalma su discurso con el v.7 (cf. δέ). Porque el pobre y el rico sean iguales ante su Creador, el Señor (v.7c), y porque el Señor cuide de unos y de otros (v.7d), no van a quedar impunes las injusticias y atropellos. El control o examen de las acciones humanas por parte de Dios equivale al conocimiento que de ellas tiene el Señor. El rigor que se aplica al juicio sobre los poderosos no es más que la afirmación de la justicia insobornable de Dios, de la que ha tratado en v.7a.b.

En los tribunales humanos de justicia los jueces pueden ser comprados por los ricos, y violentados por los poderosos. El Eclesiastés es un testigo de excepción en esta materia. El ha visto «en la sede del derecho, el delito; en el tribunal de la justicia, la iniquidad» (Ecl 3,16). También observó «todas las opresiones que se cometen bajo el sol: vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase del poder de los opresores» (Ecl 4,1). De todo ha visto en su vida sin sentido: «gente honrada que fracasa por su honradez; gente malva-

[14] Sobre el concepto estoico de ley, universal y absoluta, cf. E.Zeller, *Die Philosophie*, III.1, 226s.

[15] Contrastes: humildes, pequeños - fuertes; perdón - fuerte pena; juegos de palabras, repeticiones: ἐλάχιστος - ἐλέους; δυνατοί - δυνατῶς; ἐλάχιστός - συγγνωστός - ἐστίν.

[16] Cf. J.Behm, πϱονοέω, πϱόνοια: TWNT IV 1004-1017; J.Prado, *Providencia*, en *Enciclopedia de la Biblia*, 5 (Barcelona 1965) 1321-1324.

da que prospera por su maldad» (Ecl 7,15); hasta llega a decir: «Si ves en una provincia oprimido el pobre, conculcados el derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación» (Ecl 5,7). Experiencia ciertamente amarga de la realidad cruel de la vida.

9-11. La finalidad parenética del autor en la presente estrofa 6,1-11 se pone de manifiesto en v.9ss. Es el autor el que habla. Urge a sus destinatarios a que pongan atención a sus palabras y las deseen (v.9a y 11a). Ya al final vuelve a interpelar a los reyes y gobernantes del comienzo (v.1-2) con un nuevo título: *soberanos*. τύραννοι no se impone en este pasaje con el sentido peyorativo de «tiranos», ya que «en definitiva el uso profano o bíblico no obliga a traducir aquí τύραννοι por 'tiranos, déspotas'» [17] Más bien este sentido se debe excluir, pues el autor se dirige a los reyes y gobernantes de v.1-2, quiere ganarse su atención benevolente y probablemente se inspira, en cuanto al vocabulario, en Prov 8,15-16, donde los términos son equivalentes.

Lo que el autor pretende es que los que tienen el poder en sus manos asimilen las enseñanzas de la sabiduría para llegar a ser de verdad sabios gobernantes y así no errar en el gobierno ni prevaricar en el ejercicio de la justicia (cf. 1 Re 3,9-12) [18].

En v.10 propone el autor dos sentencias sapienciales en paralelismo sinonímico, que se unen formalmente a v.9 por la partícula γάρ; pero es difícil hallar una conexión interna entre ellas y de ellas con v.9 y 11. Son dos sentencias participiales con valor genérico.

Juega el autor aquí con tres palabras de la misma raíz. La palabra clave es ὅσια [19]: las cosas, las normas, etc. sancionadas por la ley de Dios [20]; unida al verbo *guardar, observar* no puede significar sino la ley divina (cf. v.4), o el conjunto de sus preceptos, expresión de la voluntad del Señor. El adverbio de la misma raíz - ὁσίως - dice referencia a los sentimientos humanos con que se deben observar las normas divinas: con piedad y devoción o entrega plena. Los que tal hicieren, serán declarados, considerados santos.

En cuanto a las personas en v.10 son distintas [21], ya que se supone que no conocían esas normas divinas de que hablaba v.10b, pero las han aprendido. De éstos se dice que tendrán una defensa (ἀπολογίαν). El futuro es indeterminado y se puede interpretar históricamente, sin necesidad de pasar al

[17] C.Larcher, II 413.

[18] Sobre los diferentes sentidos de σοφία en Sab, cf. Introducción, XI.1; C.Larcher, *Études*, 356-361. Notemos de paso que U.Offerhaus hace comenzar la segunda parte del libro en v.9 por razones de estilo: el autor habla en primera persona (cf. *Komposition*, 71).

[19] «La palabra importante es el complemento τὰ ὅσια, que reaparece en v.10b en αὐτά» (C.Larcher, II 414).

[20] L.Alonso Schökel anota: «Particularmente griego es el adjetivo ὅσιος, que indica lo sancionado por ley divina... (El latín *sanctum* viene de *sancire* = sancionar)» (*Sabiduría*, 114s).

[21] V.10a parece que se refiere a los reyes y gobernantes del pueblo de Israel, por lo que ya conocen las leyes santas de Dios. El espíritu ecuménico del autor abre también el camino de salvación a los magistrados y gobernantes no israelitas, que se dejan instruir por la sabiduría que hace reinar para siempre. Cf. C.Larcher, II 416.

juicio escatológico definitivo; como más adelante dirá el autor, «la custodia de las leyes es garantía de incorruptibilidad; la incorruptibilidad acerca a Dios» (6,18c-19). Todo ello es fruto es la sabiduría asimilada, aprendida. Esta es la mejor defensa que pueden encontrar los poderosos ante un tribunal incorruptible como el divino.

La estrofa 6,1-11 comenzó con cuatro imperativos (cf. v.1-2), que eran como cuatro toques de trompeta para atraer la atención de los oyentes; literariamente se cierra en v.11 con otros dos imperativos que instan a desear más vivamente los discursos sobre la sabiduría que van a seguir. La instrucción de nuestro libro implica sabiduría (cf. 6,17-18.25; 1,5-6).

5.2. La sabiduría conduce al reino (6,12-21)

6,12 Radiante e inmarcesible es la sabiduría,
la ven sin dificultad los que la aman,
y los que van buscándola, la encuentran;

13 se adelanta en darse a conocer a los que
la desean.

14 Quien madruga por ella, no se cansa:
la encuentra sentada a la puerta.

15 Meditar en ella es prudencia consumada,
el que vela por ella pronto se ve libre de
preocupaciones;

16 porque ella misma va de un lado a otro
buscando a los que le merecen;
los aborda benigna por los caminos
y les sale al paso en cada pensamiento.

17 Su comienzo auténtico es un deseo de instrucción;

18 el afán por la instrucción es amor;
el amor es la observancia de sus leyes;
la custodia de las leyes es garantía de
incorruptibilidad;

19 la incorruptibilidad acerca a Dios;

20 por tanto, el deseo de la sabiduría conduce al reino.

21 Así que, si os gustan los tronos y los cetros,
soberanos de las naciones,
respetad la sabiduría y reinaréis eternamente.

13 El verbo φθάνειν implica necesariamente la idea de *anticipación.*

16 «los aborda benigna». Lit.: «se les manifiesta benignamente».

17 El verso puede también traducirse: «su comienzo es el más auténtico deseo de instrucción», pero esta alternativa es menos probable (cf. C.Larcher, II 427).

18 «la custodia» (προσοχή): atención, diligencia, cuidado; es una variación de *la observancia* (τήρησις) en v.18b.

20 «por tanto» (ἄρα): al final del sorites tiene valor conclusivo y además de recapitulación (cf. Kühner-Gerth, II.2, 543,4).

21 «y reinaréis». Lit.: «para que reinéis». Algunos códices latinos añaden: *«diligite lumen sapientiae omnes qui praeestis populis».* La edición crítica del texto latino considera este verso doblete del segundo hemistiquio del verso anterior, por lo que sólo lo pone en el aparato crítico.

6,12-21. «Podemos llamar a estos versos el encuentro de la sabiduría con el sabio, o viceversa. Para un encuentro nos hace falta dos movimientos o uno solo, el autor piensa en dos; teóricamente los dos pueden comenzar al tiempo, el autor dice que se adelanta la sabiduría. Pero esto es demasiado simple para un autor refinado, que aspira a desafiar y excitar el ingenio del lector.

La construcción procede así: Por un lado, se pone en movimiento Sabiduría, una figura sola; realiza seis movimientos en dos fases de tres, el esperado séptimo movimiento se retrasa, porque sucede después del encuentro. Los verbos son: se deja ver, se deja encontrar, se adelanta, da vueltas buscando, aborda, sale al paso y conduce. Son movimientos en progresión, casi todos físicos, en la imagen coherente.

Estos movimientos tienen como referencia plurales genéricos o singulares típicos, que de algún modo representan el movimiento correlativo de los hombres al encuentro de Sabiduría» [22].

En el v.12 se cambia el tono y el sujeto: del género exhortatorio se para al expositivo y doctrinal. Comienza algo nuevo: una nueva estrofa que va a servir de introducción y tránsito a la segunda parte del libro o *loa de la Sabiduría;* la Sofía ya es centro de atención, ella empalma las dos estrofas de 6,1-21 (cf. v.9b y 12a) y forma inclusión en la presente estrofa (cf. v.12a y 21b) [23].

Antes de adentrarse el cantor en el misterio del origen y naturaleza de la Sabiduría (cf. 6,22ss), nos la presenta fácilmente alcanzable y digna de ser buscada y amada. Con el solo deseo ya se posee y su posesión conduce al reino.

12. Los dos adjetivos preceden a la sabiduría en griego y así realzan su luminosidad y belleza. *Radiante,* luminosa como el resplandor de los astros (cf. Bar 6,50) es la sabiduría; como la luz que ha de brillar sobre Jerusalén: «¡Levántate, brilla, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti! Mira: las tinieblas cubren la tierra, la oscuridad los pueblos; pero sobre ti

22 L Alonso Schokel, *Sabiduría,* 118, que en concreto se refiere a Sab 12-20.

23 Ver un análisis más determinado en F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 293 y M Gilbert, DBS XI 68.

amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti; y acudirán los pueblos a tu luz, los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60,1-3; cf. Tob 13,15). Como la luz, también la sabiduría es inextinguible.

Otra metáfora se superpone a la de la luz, la de las flores que jamás se marchitan: *inmarcesible*. Así es la sabiduría [24]. El autor mismo va a intentar desvelar «lo que es la sabiduría y cuál es su origen» a partir de 6,22.

La metáfora de la luz le sirve al autor para hacer notar la facilidad con que se la puede ver y encontrar; basta amarla para verla, buscarla para encontrarla. El libro de los Proverbios, y en especial su capítulo 8, puede considerarse como fuente literaria de nuestro autor. La sabiduría habla como una persona: «Yo amo a los que me aman, los que madrugan por mí me encuentran» (Prov 8,17; cf. Eclo 6,27). Como en Proverbios, en nuestro libro la Sabiduría está personificada. Es frecuente que los sabios se valgan de la personificación como de un recurso literario (cf. Prov 1,20ss; 8-9; Eclo 4,11ss; 14,20-15,20; 24). La sabiduría es presentada como una mujer: novia, esposa, madre (cf. Eclo 15,2; Sab 8,2ss) a quien se busca porque se ama [25].

13. Sin embargo, aquí es la Sabiduría la que toma la iniciativa y se adelanta (φθάνει) a la acción del hombre.

Advertimos un proceso en el desarrollo del pensamiento en los v.12-13: la sabiduría es luminosa, radiante (v.12a), por lo que con facilidad se la puede ver (v.12b) y encontrar (v.12c). Este sería un proceso normal; pero lo extraordinario surge en v.13: la sabiduría en realidad se ha anticipado a la búsqueda del hombre. Si tenemos en cuenta que en la mentalidad del autor la sabiduría es de orden divino (cf. 7,22ss), podemos descubrir desde ahora que la doctrina teológica sobre la iniciativa de Dios en el orden de la salvación y de la gracia, en la justificación de los elegidos, etc. está insinuada en la perícopa (cf. v.16; Is 65,24; Eclo 4,17) [26].

A continuación el autor va a desarrollar con nuevas imágenes lo que ha enseñado en los v.12-13. El proceso, sin embargo, no es completamente lineal.

14. La imagen de la luz sugiere la de la autora, el madrugar, que a su vez responde muy bien a la actitud expresada en v.13: quien desea ardientemente una cosa se apresura para conseguirla, *madruga por ella*. Prov 8,1-3 presta al autor los materiales en los que se inspira libremente para exponer su doctrina: «La sabiduría pregona, la prudencia levanta la voz, en puestos elevados junto al camino, plantada en medio de las sendas, junto a las puertas, a la boca de la ciudad, en los accesos de los portales grita»; cf. también Prov 1,20s. Por esto, quien desee conseguir la sabiduría, no se tendrá que fatigar mucho en su intento, ya que no se encuentra lejos de ella. Siguiendo la metáfora de Proverbios, al salir de casa se la encuentra esperando (cf. Apoc 3,20).

[24] Por primera vez aparece σοφία con artículo y pretendidamente en lugar llamativo, al final de v.12a.

[25] Sobre la personificación de la Sabiduría, cf. Introducción, XI,1.

[26] Cf. J.Alonso Díaz, *La Sabiduría divina anticipándose*.

15. Este verso es una reflexión del autor que intenta fundamentar lo que acaba de decir en v.14. *Meditar* en la sabiduría no es una acción puramente intelectual, puesto que supone el amor, el deseo, la búsqueda efectiva de la sabiduría. Para el autor esto es *prudencia consumada*. La φρόνησις: *prudencia* según la tradición sapiencial, es sinónimo de σοφία: sabiduría (cf. Prov 8,1: paralelismo; 10,23LXX) y también parte constitutiva de ella (cf. 8,21; Prov 8,14).

En v.15a se marca cierta distinción entre prudencia y sabiduría, como entre lo paticular y lo general, por influjo del pensar griego [27]. En v.14a utiliza el autor la metáfora de la aurora; con la misma fórmula gramatical: un participio, y con el mismo sentido emplea otra metáfora: la vigilia nocturna, en v.15b. La misma preocupación sostenida que nos hace madrugar (v.14a), nos hace permanecer en estado de vigilia (v.15b; cf. Prov 8,34). El paralelismo de los dos versos es sinonímico: al no cansancio de v.14a corresponde la paz y tranquilidad del que está libre de preocupaciones [28].

16. El v.16 recopila en cierto sentido lo dicho hasta aquí. La vida humana es un caminar sin descanso. El autor ha empleado ya la metáfora del camino en este sentido (cf. 2,15;5,7; también Prov 8,2.20). La sabiduría está presente en la vida humana y así va y viene de un lugar para otro.

También v.16 constituye la cima del discurso en esta sección y da la razón fundamental. En v.12 el hombre va en busca de la sabiduría; en v.16 la sabiduría busca la hombre. Si el hombre busca a la sabiduría, la encontrará; si la sabiduría busca al hombre, ya ha sido encontrado por ella y juzgado digno de sí. A los que son dignos de la sabiduría, ella los ama (cf. Prov 8,17) y los acompaña en su vida y en todos sus pensamientos y proyectos (cf. Prov 1,20s; 8,3) [29].

17-20. Estos cuatro versos son otro testimonio fehaciente de la formación retórica helenística del autor. El sorites es un discurso en cadena, en el que el predicado de una proposición es el sujeto de la siguiente, terminando con una sentencia que cierra el círculo discursivo y que debe tener como sujeto el mismo de la primera proposición y como predicado el de la penúltima; representado en esquema sería así: AB - BC - CD - DE - EF - AF [30].

El sorites es una figura retórica muy conocida y practicada en tiempos del autor [31]. Los filósofos y poetas no observan rigurosamente las reglas en lo

[27] Cf. C.Larcher, *Études*, 350-361; *Le livre*, II 422.

[28] Es propio del verbo *vigilar* el estado de preocupación; cf. Sal 127,1-2; Eclo 31,1; 42,9.

[29] Cf. J.Vílchez, *Sabiduría*, 666. L.Alonso comenta así el v.16: «La conducta y los pensamientos del hombre son el sitio del encuentro, pues cuando el hombre piensa y medita en ella, ya sucede un encuentro, y lo mismo cuando el hombre camina como exige la sabiduría. Por esto es 'consumada prudencia' meditar en ella, porque es ponerse a su alcance; añadiendo a la meditación la recta conducta, el hombre se hace digno de ella» (*Sabiduría*, 119).

[30] Como ejemplo sirva este pasaje de Séneca: «Qui prudens est, et temperans est; qui temperans est, et constans; qui constans est, et imperturbatus est; qui imperturbatus eest, sine tristitia est; qui sine tristitia est, beatus est; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est» (*Epist.* 85,2).

[31] El más conocido de todos era el sorites como lo concebían los estoicos, el que cuidaba más la progresión interna o desarrollo de los conceptos. No gozaba de buena fama; sin embargo, los autores se valían de él en sus tratados. Cf. Cicerón, *Acad.* II,16,49; *Tusc.* III 7,14-15;

relativo a la repetición material de los términos. Por esto utilizaban libremente sinónimos, evitando la monotonía mecánica [32]. Este es el caso de nuestro autor. No es necesario, por tanto, corregir su falta de lógica y afirmar, como lo hicimos en otro tiempo: «Faltan la primera premisa: 'el deseo de la sabiduría es principio de la misma', y la penúltima: 'el estar junto a Dios conduce al reino'» [33]. En el desarrollo discursivo se dan equivalencias o sustituciones; pero el despliegue ideológico es correcto [34].

17. El autor ha creado un ambiente favorable a la búsqueda de la sabiduría, ha subrayado la importancia que tiene *el deseo* de poseerla (cf. v.13) y alrededor de este deseo hará girar toda la argumentación de su discurso o sorites (cf. v.17 y 20).

La sabiduría es, sin duda, el centro y eje de la vida del justo y del sabio, rey, gobernante o súbdito. Por esto es fundamental para la concepción que el autor tiene de la perfecta vida moral y religiosa del hombre determinar con claridad cuál es el verdadero y auténtico comienzo de la sabiduría. «Se trata del comienzo de su posesión, no de su origen absoluto, del que hablará después; podríamos decir 'fundamento, condición fundamental', véanse Prov 1,7; 4,7; 9,10; Sir 1,14. Comienzo auténtico o fundamento seguro» [35].

La *instrucción,* según nos ha manifestado ya el autor en varios pasajes (cf. 1,5; 2,12; 3,11), comprende el ámbito de conocimientos y doctrinas, pero no puramente intelectuales, sino en orden a la vida práctica, moral y religiosa. Abarca así la formación integral del hombre, por lo que siempre está en relación con la sabiduría implícita o explícitamente. En los discursos y palabras del sabio se encuentra la sabiduría (cf. v.9.11.22; Prov 10,13): desear la instrucción que viene del sabio es desear la sabiduría (cf. Prov 8,4-11).

18-19. En la concatenación de las sentencias el autor ha sustituido el *deseo* (ἐπιθυμία) de v.17 por el *afán* (φροντίς) de v.18a, palabra casi sinónima, pero que subraya en este caso el aspecto de solicitud y cuidado (cf. 5,15; 7,4; 8,9; 15,9) que se debe tener por la *instrucción.* La ciencia o conocimiento del sabio, como decíamos al comentar el v.17, es ciencia de la vida en sentido total, ordenada principalmente a la vida moral. *La instrucción* o aplicación para adquirir esta ciencia va orientada primeramente a la sabiduría; por ello el afán o preocupación por la instrucción es una manifestación del amor hacia la sabiduría. El amor sincero conduce a la aceptación total del objeto con todas sus consecuencias. Así, pues, el amor a la sabiduría es también amor y aceptación de sus leyes, prescripciones, normas. En el Antiguo Testamento no se pueden separar el amor a Dios y la obsevancia de sus mandamientos [36].

El autor, al hablar de *leyes,* no se refiere exclusivamente a las normas

Sexto Empírico, *Math.* VII 416; C.Larcher, II 426.431s.

[32] Cf. Sexto Empírico, *Math.* VII 158, donde aduce un célebre sorites de Arcesilao.

[33] J. Vílchez, *Sabiduría,* 667.

[34] Cf. F.Feldmann, *Das Buch der Weisheit,* 53; H.Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre,* 13-15; J.Fichtner, *Weisheit Salomos,* 27; C.Larcher, II 432.

[35] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 119.

[36] Cf. Ex 20,6; Dt 5,10; 10,12-13; 11,1; 30,16; Is 66,6; Eclo 2, 15-16, etc.; también en el Nuevo Testamento: cf. Jn 14,15.21- 24; 15,10; 1 Jn 5,3, etc.

contenidas en la Ley de Moisés, puesto que se dirige a reyes y gobernantes de toda la tierra (cf. 6,1-2.21); comprende también esas leyes no escritas en los códigos, pero grabadas en el corazón de todo hombre. Muy probablemente el autor recuerde el oráculo de Jeremías 31,31-33:

> «Mirad que llegan días -oráculo del Señor-
> en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá...
> así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo
> futuro -oráculo del Señor-;
> meteré mi ley (*mis leyes* en LXX) en su pecho,
> la (*las* en LXX) escribiré en su corazón».

La custodia de las leyes conduce a la vida, y no ya según la forma de pensar deuteronómica: «Por la ley viviréis y prolongaréis la vida en la tierra que vais a tomar en posesión» (32,47), sino a la vida que no tiene fin, a la inmortalidad, de la que ha tratado la primera parte del libro. El hombre no tiene más que un fin dado por Dios: *la incorruptibilidad* (cf. 2,23), que es inmortalidad o vida perpetua. El que sigue los caminos de la sabiduría tiene la garantía de que llegará al término fijado por Dios, porque tiene la garantía de *la incorruptibilidad* [37]. Esta incorruptibilidad excluye la muerte eterna de los malvados e incluye la vida eterna con Dios (cf. 3,3; 5,5.15). Así el autor puede decir con plena razón que *la incorruptibilidad acerca a Dios* o hace estar junto a Dios (v.19). La expresión quizás esté inspirada en la forma aúlica de hablar en todo el oriente de las personas que estaban en presencia del rey (cf. 1 Sam 16, 21-22; 2 Sam 24,28.32; Est 1,14) [38]; en Sab el rey es el Señor (cf. 6,4a). En cuanto por incorruptibilidad se entiende un estado permanente de vida, éste no puede alcanzarse en esta vida mortal. En nuestro estado actual podemos tener solamente *garantía de incorruptibilidad* (cf Ef 1,13s; 2 Cor 5,5).

20. Concluye el proceso discursivo: ἄρα. Tanto el sujeto como el predicado de la conclusión del sorites deberían coincidir con el sujeto de la primera proposición y con el predicado de la penúltima. En nuestro caso uno y otro son aproximativos.

La interpetación del *reino* viene ya indicada por el v.19, conforme al pensamiento del autor en otros pasajes. Los justos en la vida celeste tienen *corona* (βασίλειον) *de gloria* (5,16) y el Señor «reinará sobre ellos para siempre» (3,8). Pero *el reino* hace también referencia a la vida terrestre, donde reinan los reyes (cf.v.4 y Prov 8,15s). El presente discurso va dirigido a ellos precisamente (cf. v.1.3.21). La referencia explícita de los dos reinos: el terrestre y el celeste escatológico, la contine el verso siguiente.

21. Esta sección (6,12-21) termina, como la anterior (6,1-11), con el verbo en forma exhortativa: respetad la sabiduría, dirigiéndose el autor a los *soberanos de las naciones*. El autor habla a los gobernantes que rigen reinos en la tierra, a los que se complacen en *tronos* y *cetros*, que se elevan y pueden ser

[37] Cf. G.Ziener, *Weisheitsbuch*, 46s.

[38] Cf. R. de Vaux, *Les institutions*, I/III.VI 4, p.185; en cast.: *Instituciones del A.T.* III/VI 4 p.176s.

derribados; pero pueden conseguir un reino eterno, imperecedero. En el primer reino terrestre hay categorías que los hombres han determinado libremente o han sido impuestas por la violencia las más de las veces; en el segundo reino todos los que accedan a él participarán de la única realeza, que será la del Señor (cf. 3,8; 5,16). El autor invita a todos los reyes de la tierra a participar del reino celeste que nunca tendrá fin.

SEGUNDA PARTE

Encomio de la Sabiduría (6,22-9,18)

En Sab 6,22 da comienzo la segunda parte del libro de la Sabiduría. Esta parte es la central del libro, dedicada toda ella a la Sabiduría, que da título al libro. Las especulaciones de los sabios de Israel sobre la sabiduría llegan a la cima más alta en los cc.7-9 de Sabiduría. Es el fruto de una tradición multisecular.

Titulamos esta segunda parte: *Encomio de la Sabiduría* por ser este género literario el más adecuado, en su conjunto, para Sab 7-9: la Sabiduría es alabada por sí misma, por su origen y por sus efectos; por esto mismo se exhorta a todos, y especialmente a los poderosos, a desearla y procurarla.

Por una ficción literaria el autor se transforma en el rey sabio por excelencia, Salomón (cf. 9,7). Así sus palabras adquieren más autoridad y puede dirigirse llanamente a reyes y gobernantes [1]. En efecto, la Sabiduría aquí ensalzada es el único medio con que cuentan los gobernantes para aprender qué es lo justo y conveniente en el gobierno de los pueblos, cómo se ejerce la justicia y cómo se garantiza su defensa. Si se dejan guiar por ella y siguen sus consejos, podrán responder con gallardía a sus gravísimas obligaciones y salir absueltos del tribunal insobornable de Dios, ante el cual han de comparecer.

En cuanto a la división y estructura de esta segunda parte, una lógica interna da cohesión a las dos secciones que la componen: 1. Discurso de Salomón sobre la Sabiduría. Salomón es el tipo del rey justo por ser sabio (6,22-8,21); 2. Oración de Salomón pidiendo a Dios la Sabiduría para gobernar y juzgar al pueblo con justicia (9,1-18).

1. Discurso de Salomón sobre la Sabiduría: 6,22-8,21

Después de la exhortación a los gobernantes para que deseen y busquen la sabiduría (6,1-21), habla Salomón directamente en primera persona [2]. Con licencia literaria el autor se transforma en la persona de Salomón. Hay que notar, sin embargo, que el nombre de Salomón no aparece ni aquí ni en todo el libro [3], pero está perfectamente identificado en 9,7-8. Ningún personaje de la antigüedad israelita podía hablar de la Sabiduría con más autoridad que Salomón, tipo del rey sabio y justo (cf. 1 Re 3-10; literatura canónica y extracanónica atribuida a Salomón). Así lo exigía, además, la

[1] La seudonimia no se opone a la inspiración divina. Era una costumbre literaria del tiempo y se puede comparar al uso literario de los seudónimos de nuestro tiempo, con la diferencia de que nuestros autores inventan su nombre y los antiguos se identificaban (fingían identificarse) con personajes célebres de la historia. Cf, J.A.Sint, *Pseudonymität im Altertum.* (Innsbruck 1960).

[2] En 6,22a aparece por primera vez en todo el libro un verbo en primera persona del sigular (cf. texto griego). F.Perrenchio habla de «la aparición de la primera persona singular, 'primum' absoluto en la Sabiduría» (*Struttura* ‹1975› 294). Se supone que desde 6,22 el que habla es Salomón.

[3] No aparece ni el nombre de Salomón ni el de ninguna otra persona conocida o desconocida. En esto el autor se acomoda a las literaturas herméticas; cf. especialmente el cap.10.

calidad de los destinatarios: soberanos de las naciones (v.21) y la profundidad de la materia, como expondrá inmediatamente.

El discurso está construido con gran maestría en su conjunto y en cada una de sus partes. Lo encabeza una breve introducción (6,22-25). Siete partes o secciones componen el discurso propiamente dicho. La primera sección (7,1-6) y la última (8,17-21) tienen cierta correlación y semejanza: tratan de la debilidad de Salomón, como mortal que es, y evocan su nacimiento. La segunda (7,7-12) y la sexta (8,10-16) ensalzan el valor de la Sabiduría, superior a todos los bienes, aun los propios de los reyes. La tercera (7,13-22a) y la quinta (8,2-9) elogian a la Sabiduría, superior a todos los bienes culturales y morales. El centro lo ocupa la parte más importante del discurso, la que versa sobre las propiedades y naturaleza de la Sabiduría (7,22b-8,1).

Según esto puede descubrirse en el discurso una estructura concéntrica en la forma siguiente: a) 7,1-6; b) 7,7-12; c) 7,13-22a; d) 7,22b-8,1; c') 8,2-9; b') 8,10-16; a') 8,17-21 [4].

1.1. Introducción al discurso de Salomón (6,22-25)

6,22 Os voy a explicar lo que es la sabiduría
y cuál es su origen,
sin ocultaros ningún secreto;
me voy a remontar al comienzo de la creación,
dándola a conocer claramente,
sin pasar por alto la verdad.

23 No haré el camino con la podrida envidia,
que con la sabiduría ni se trata.

24 Muchedumbre de sabios salva al mundo
y rey prudente da bienestar al pueblo.

25 Por tanto, dejaos instruir por mi discurso y
sacaréis provecho.

24 Los dos hemistiquios del v.24 son nominales: «salva al mundo», lit.: «salvación del mundo», y «da bienestar al pueblo», lit.: «estabilidad de un pueblo».

6,22-25. No hay unanimidad entre los autores sobre la función que desempeñan los v.22-25, pues depende de dónde se ponga el final de la primera parte y el comienzo de la segunda. Según la opinión que defendemos 6,22-25 es la introducción inmediata al discurso de Salomón [5]. Estos

[4] Así también P.Bizzeti (*Il libro,* 67). Corregimos levemente a A.G. Wright: 8,2-9 en vez de 8,2-8 y 8,10-16 por 8,9-16 (cf. *Structure* ‹1967› 168.173s). En *Numerical,* 527s A.G.Wright estudia la simetría de sus partes. Véase también M.Gilbert DSB XI 69-71.

[5] Así piensan entre otros A.G.Wright, *The Structure* (1967) 173; F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 294; P.Bizzeti, *Il libro,* 64s; M.Gilbert, DBS XI 69s.

versos anuncian la materia que se va a desarrollar. Salomón promete descubrir todos los misterios de la Sabiduría y en todo seguir la verdad. El autor nos tiene acostumbrados, sin embargo, a dar una doble función a unos mismos versos: cerrar una sección y anunciar lo que viene [6]; es lo que sucedería con 6,22-25 según el parecer de algunos autores [7].

22. El seudo-Salomón «en forma programática» [8], propone brevemente y en general la materia de su discurso: qué es la Sabiduría, su naturaleza y *cuál* es su origen [9]. La doble pregunta se hace comúnmente ante realidades misteriosas; es el caso de los discursos o tratados sobre los dioses y cosas divinas en el ámbito helenístico de los cultos mistéricos. Pero la diferencia es considerable: mientras que en los ambientes mistéricos la norma es el secreto y ocultamiento para los no iniciados, aquí el autor va a manifestar sin restricciones a todo el mundo lo que sabe acerca de la Sabiduría [10]. La fuente de sus conocimientos es la tradición multisecular judía y su contacto con la polifacética tradición de las escuelas filosófico-religiosas en el ámbito helenístico en que se mueve con familiaridad.

La tarea que se impone el autor es muy ambiciosa por su amplitud y nobilísima por su intención. La Sabiduría trasciende toda realidad y conocimientos humanos, y su origen, por tanto, se oculta en la oscuridad de lo misterioso, como se demostrará en 7,22ss. Por esto los *misterios* o *secretos* de que nos habla v.22b, sin complemento que los determine, parece que hay que relacionarlos con el ámbito de la Sabiduría, no con los ocultos designios de Dios (cf. 2,22) [11]. No se puede excluir una referencia a los «misterios» cúlticos helenísticos por el contraste evidente entre el secretismo que acompañaba a unos y el deseo explícito de hacer público todo lo que se relacione con la Sabiduría (cf. Prov 8,1-9).

Decíamos que el autor se proponía hablar del origen de la Sabiduría, de cómo ha nacido (v.22a). V.22c tiene como trasfondo la tradición sapiencial que relaciona el origen de la Sabiduría con Dios y también con el comienzo de la creación (cf. Job 28,20-23; Prov 8,22-31; Eclo 1,4.9; 24,8) [12].

El sabio que posee el conocimiento de la Sabiduría como don y recompensa de Dios a su petición y colaboración (cf. 7,7), lo hará patente a todos, sin guardarse nada para sí (cf. Eclo 24,30-34).

[6] Cf. 2,21-24: puente entre los cc.2 y 3; 4,20 entre los cc.4 y 5; 5,23c.d para los cc.5 y 6, y el cap.10 entre la segunda y la tercera parte.

[7] P.Bizzeti afirma: «Los versos 6,22-25... tienen una doble función: cerrar la primera parte y abrir la segunda, en notable continuidad con la primera» (*Il libro,* 65). En cuanto al estudio particularizado de los temas de v.22-25 que dicen relación a la primera parte, cf. *Ibid.*, 64; por lo que se refiere al adelanto de los temas que tratará en la segunda parte, cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 173; F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 294; M.Gilbert, DBS XI 69.

[8] F.Perrenchio, *Struttura* (1975) 294.

[9] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 74-77.103-110.

[10] Sobre la práctica del secreto en los cultos mistéricos helenísticos (14,23), cf. F.Feldmann, *Textkritische,* 54; A.J.Festugière, *L'idéal,* 120.10.6.

[11] Cf., sin embargo, R.Scroggs, *Paul,* 45.

[12] Por esto se podría traducir ἀπ'ἀρχῆς γενέσεως por «desde el comienzo de (*su*) creación», refiriéndose a la Sabiduría. El contexto, que sólo habla de la Sabiduría, estaría a favor de esta versión.



23. El tema de la envidia surge espontáneamente como contraste con la actitud puesta de manifiesto en v.22. La envidia, además, está de parte del diablo y de la muerte (cf. 2,24), nada puede tener en común con la Sabiduría ni con el sabio. La envidia podrida o que consume las entrañas y al hombre, como la muerte misma, es enemiga de todo lo bueno y, sobre todo, de la espléndida cualidad del bien: la difusión. El bien, como la luz, tiende a la expansión. El sabio comunica sin envidia la Sabiduría que ha recibido de Dios (cf. 7, 13), para que se multipliquen los sabios sobre la tierra.

24. El verso tiene todas las características de un proverbio que refleja el ambiente donde se ha forjado [13]: la corte del rey, repleta de consejeros. Es posible que el autor mismo haya acuñado el proverbio, pues está muy acorde con su manera de pensar y ocupa el lugar adecuado en esta breve introducción al discurso de Salomón, dirigido a reyes.

En la primera parte del libro se identificaba al sabio con el justo (cf. 4,16s). En este sentido puede afirmar el autor con toda razón que una multitud de sabios es la salvación del mundo, sobre todo si recordamos lo dicho en 5,23c.d, que es como el negativo de la afirmación en v.24: «La iniquidad arrasará toda la tierra y los crímenes derrocarán los tronos de los soberanos». La afirmación de v.24 no está exenta de cierto optimismo utópico, característico de las interpretaciones providencialistas de la historia. El autor conoce muy bien lo que las historias de su pueblo narran de sus antepasados; el cap.10 será una relectura de estas antiguas historias. La Sabiduría ha salvado al pueblo de Israel de sus enemigos (cf. 10,15ss); la Sabiduría ha salvado a los hombres (cf. 9,18); ella hace de los hombres «amigos de Dios» (cf. 7,28), es decir, justos. Ahora bien, por amor a los justos Dios protegerá el mundo (cf. Gén 18,23-32). Y, si los justos-sabios son multitud, bien se puede decir de ellos que son la salvación del mundo.

El autor ciertamente tiene una visión optimista del mundo, a pesar de las obscuridades del mal que lo entenebrecen. El afirmó en 1,14 que Dios «todo lo creó para que subsistiera; las criaturas del mundo son saludables». El sabio no puede desdeñar ningún conocimiento sobre el mundo a que pueda llegar la mente humana (cf. 7,17ss; 1 Re 5,9-14). El conocimiento de la creación ennoblece al que es rey de la creación (cf. 9,2), y la ciencia verdadera no se opone a los valores humano-divinos, sino que los corrobora. En este sentido también es verdad que la muchedumbre de los sabios ayuda a despejar las oscuridades que pueden conducir al hombre a cometer graves errores históricos, especialmente relacionados con la injusticia y opresión, y así son la salvación del mundo.

El segundo hemistiquio del v.24 está construido en paralelismo sinonímico. En cuanto al contenido es fruto de una larga observación histórica y otros sabios, antes que él, ya lo advirtieron y lo fijaron en fórmulas semejantes: «El rey justo hace estable el país, el hombre venal lo arruína» (Prov 29,4); «Gobernante prudente educa a su pueblo, el gobierno inteligente es ordena-

[13] Cf. J.Fichtner, *Weisheit Salomos*, 25.

do... Un rey disoluto arruina la ciudad, la prudencia de los jefes puebla la ciudad» (Eclo 10,1.3) [14].

Todo buen gobernante, por ser prudente, debe aspirar a conseguir el bienestar de su pueblo. El bienestar que aquí se propone corresponde al *shālôm* hebreo o paz integral. Ella es el fruto y consecuencia de un gobierno sabio y justo. Para esto se requieren buenos colaboradores en el ejercicio del poder en todas sus manifestaciones, especialmente en la más sensible de todas al pueblo, en la administración de la justicia. De aquí brota la confianza y credibilidad de los súbditos con la consecuente paz estable y prosperidad en todos los órdenes, desde el social y comunitario al personal individual [15].

25. La introducción al discurso termina con una invitación directa a los soberanos y reyes, para que acepten las palabras del rey sabio, Salomón, que es el que habla: ellas dan instrucción, sabiduría y serán provechosas para los reyes, para los súbditos, para el bien de los pueblos y del mundo (cf. v.24).

1.2. Salomón es como todos los hombres (7,1-6)

7,1 También yo soy un hombre mortal, igual que todos,
hijo del primer hombre modelado en arcilla;
en el vientre materno fue esculpida mi carne;

2 tardé en cuajar diez meses, masa de sangre,
de viril simiente y del deleite cómplice del sueño.

3 Al nacer, también yo respiré el aire común,
y, al caer en la tierra que todos pisan,
estrené mi voz llorando, igual que todos;

4 me criaron con mimo, entre pañales.

5 Ningún rey empezó de otra manera;

6 idéntica es la entrada de todos en la vida e igual
es la salida.

[14] Platón escribe: «A menos que los filósofos reinen en las ciudades, o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una y otro, la filosofía y el poder político, ... no hay tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano» (*Rep.* V 473 c.d). Trad. de J.M.Pabón y M. Fernández Galiano.

[15] Un pasaje de la *Carta de Aristeas*, anterior a Sab y escrita por un judío de formación judeo-helenista (cf. 121), es otro fiel testimonio de la doctrina expresada en Sab 6,24: Eleazar, sumo sacerdote de Jerusalén, «estaba muy preocupado, pues sabía que lo que más estimaba el rey ‹Tolomeo II Filadelfo, 285-246 a.C.›, tan amante del bien, era hacer venir, de dondequiera que se le nombrara, a cualquier hombre que sobresaliera por encima de los demás en formación y cordura. Y supe que solía decir con mucho acierto que, si estuviera rodeado de los hombres justos y cuerdos, conseguiría la mejor defensa para su reino» (124-125) (en A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, II 38); cf. también M.Pérez, *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (Valencia 1984) 67,3; Lorinus, *In Sap. ad locum.*

1 El μέν de v.1a espera en vano el δέ correspondiente; cf., sin embargo, διὰ τοῦτο de v.7 (cf. Kühner-Gerth, II.2 530,1.2). «hijo de»: descendiente, no necesariamente inmediato (cf. texto griego de 2 Sam 21,11.22; 1 Crón 20,6; Jdt 5,6). «fue esculpida mi carne». Lit.: «fui esculpido (en) carne».

2 «cómplice del sueño». Lit.: «que acompaña al sueño».

3 «la tierra que todos pisan». Lit.: «la tierra de las mismas propiedades».

6 El juego de las palabras y la sonoridad en griego son intraducibles: εἴσοδος εἰς... ἔξοδος... ἴση: entrada en... salida... igual.

7,1-6. En esta primera estrofa del discurso el autor hace hablar a Salomón en primera persona; es una autopresentación. Queda bien sentado en ella que si Salomón tiene algo que comunicarnos, que sí lo tiene, no es porque tenga una naturaleza superior al común de los mortales, sino porque lo que tiene lo ha recibido gratuitamente (cf. v.7ss) [16]. Salomón tiene en toda la segunda parte una función de intermediario entre la Sabiduría y los reyes o gebernantes a quienes se dirige, pero él personalmente no es un ser superior, ángel o semidios [17]. El título de rey no eleva a Salomón ni a ninguno que lo ostente por encima de la naturaleza común de los demás mortales. El rey por ser rey no es de naturaleza más noble que el último de sus súbditos; los dos participan de la misma naturaleza humana, con un origen y un destino común.

La estrofa está limitada por una inclusión [18].

1. Por una ficción literaria del autor nos habla Salomón (cf. 9,7s con 1 Re 8,18s; 1 Crón 17,11; 22,9-11). Pero Salomón también es mortal. El autor, que vive en un ambiente helenístico, sabía muy bien que a los reyes de Egipto los consideraban hijos naturales de los dioses [19]. Sin entrar en polémica directa, establece firmemnte la verdad fundamental de que todos los hombres, sin excepción, reyes y súbditos, somos iguales en nuestra condición humana. No

[16] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 78s.

[17] Es conocida la función mediadora que tienen los ángeles en la literatura apocalíptica judía de aquel tiempo entre Dios y los hombres (cf. A.Díez Macho, *Apócrifos,* I 329-344). También existían en la literatura pagano-helenística seres divinos o semidivinos entre el mundo de los dioses y los hombres (cf. A.J.Festugière, *La révélation,* III 153-174; É. des Places, *La Religion Grecque,* 113-117.

[18] «La inclusión es clara: ἴσος ἅπασιν *(igual que todos)* en 7,1; πάντων... ἴσα (*de todos... igual)* en 7,6. La expresión aparece una tercera vez en 7,3c: πᾶσιν ἴσα *(igual que todos),* confirmando que el tema de la igualdad de Salomón con todo hombre es el tema central» (P.Bizzeti, *Il libro,* 67).

[19] La divinización de los reyes venía de antiguo en todo el Oriente. Sobre la divinización de los faraones en Egipto, cf. A.Moret, *El Nilo y la civilización egipcia,* II (Barcelona 1927) 457-460; H.Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948) 51ss.61-78; divinización de los reyes mesopotámicos, cf H.Frankfort, *o.c.,* 295-312; culto y divinización de los empera-dores romanos, cf. M.P.Nilsson, *Historia de la religiosidad griega,* 211-212; cf. también É. des Places, *La Religion Grecque,* 125-128; L.Cerfaux-J.Tondriau, *Le Culte des souverains.* Probablemente el autor conocía además otros mitos relacionados con el origen del hombre de la madre tierra, cf. R.Schütz, *Les idées,* 18s.

se reconoce otro árbol genealógico humano que el que comienza con el *primer hombre,* formado de la tierra (cf. 10,1). Abiertamente está aludiendo a Gén 2,7, que acepta simplemente como está. Insiste en la igualdad específica de todos los hombres, que se manifiesta de forma trágica en el común destino a la muerte (cf. 15,8; Eclo 17,1). A continuación va a describir el proceso de gestación y de nacimiento común a todo ser humano. El proceso embrionario del hombre, oculto en el misterio, fue tema central en las especulaciones sapienciales de todos los tiempos. En la literatura bíblica sapiencial el tema es tratado frecuentemente (cf. Job 10,8-12; 31,15; Sal 119,73; 139,1316; Ecl 11,5) [20]. Nuestro autor lo inserta en este contexto sapiencial; en pocos versos expone una teoría biológica de su tiempo, que, más que una demostración científica, responde a una explicación popular de la concepción, gestación, nacimiento de todo hombre con referencia al Adán genesíaco.

Esculpida: la metáfora, tomada del arte de esculpir está asociada a la del alfarero de Gen 2,7. El proceso de gestación en el seno materno se asemeja al trabajo del escultor; la materia modelada es la carne.

2. Entre los judíos la opinión común sobre la duración del período de gestación humana era de nueve meses (cf. 2 Mac 7,27; sin embargo, 4 Mac 16,7: 10 meses) [21]. El seudo-Salomón sigue la opinión más común entre griegos y romanos. Aristóteles había afirmado que «solo el hombre entre los animales podía nacer en tiempos diversos: en el séptimo, octavo y noveno mes; frecuentemente en el décimo y alguna vez en el undécimo mes» [22]. Naturalistas, médicos, poetas, comediógrafos tanto griegos como latinos, eran de la misma opinión [23]. Algunos autores matizan que los meses son lunares (de 28 días) y que se cuenta como décimo el último incompleto.

Los elementos que concurren en la fecundación son: la *sangre* (¿flujo menstrual?) por parte de la madre, la *viril simiente* y *el deleite cómplice del sueño;* el sueño es un eufemismo [24].

3. Después de la gestación pasa el autor a hablar del nacimiento. Si en la

[20] Cf. F.Vattioni, *La sapienza e la formazione del corpo umano:* August 6 (1966) 317-323.

[21] Cf. J.M.Reese, *Hellenistic,* 9.80.

[22] *Historia de los animales,* VII 4; 584a.b.

[23] Cf. Hipócrates, *Tratado sobre el niño,* 19; Terencio, *Adelfós,* Act.III, escena 4a.: «La joven, a raíz de aquella violación, quedó en cinta: ahora entra en los diez meses»; C.Plinio, *Hist.nat.,* VII 5: «Caeteris animantibus statum, et pariendi, et partus gerendi, tempus est: homo toto anno, et incerto gignitur spatio. Alius septimo mense, alius octavo, et usque ad initia decimi undecimique»; Virgilio, *Egloga* IV 61: «Matri longa decem tulerunt fastidia menses»; A.Gelio, *Noches Aticas,* III 16, que resume en época cristiana las opiniones de los antiguos: «La opinión más extendida y que se considera hoy más verdadera, es que la mujer que ha concebido da a luz su fruto rara vez en el séptimo mes, nunca en el octavo, frecuentemente en el noveno y con bastante frecuencia en el décimo; que el fin del décimo mes es el último término a que puede retrasarse el nacimiento del hombre». Y contrasta estas afirmaciones con pasajes de autores reconocidos. Cf. además J.Manfeld, *The Pseudohippocratic Tract peri hebdomadon, Ch.1-11 and Greek Philosophy* (Assen 1971) 176.179.191; Grimm; C.Larcher, etc.

[24] Otras descripciones comparan la gestación con el cuajarse de la leche, cf. Job 10,10. A propósito de la eficacia del placer, cf. Aristóteles, *Gen. anim.,* I 20: 728a; II 4: 739a; también Grimm, 138; J.Fichtner, *Weisheit Salomos,* 29; C.Larcher, II 447; P.A.Giguère, *Trois textes sur le plaisir sexuel:* EglThéol 17 (1986) 311-320.

concepción y gestación Salomón siguió el curso normal de todo hombre, también fue *igual que todos* al nacer. El autor subraya intencionadamente la idea de igualdad: el mismo aire, la tierra con las mismas propiedades, el mismo gemido. «Aire y tierra son dos de los cuatro elementos, los que mejor sirven aquí para subrayar lo común y elemental de todos los hombres. A la vez indican su dependencia de los elementos para respirar y tenerse en pie, dos actos elementales» [25].

4-5. La primera infancia de Salomón en nada se distingue de la de cualquier niño, si no es por las circunstancias externas que lo rodean. La fragilidad del infante es la misma, necesitada de todos los cuidados [26]. El v.5 se refiere al conjunto de v.1-4: no hay excepción ni siquiera para los reyes. Por naturaleza no existen privilegios entre los hombres, porque el hombre en sí, a pesar de su debilidad connatural, es el ser privilegiado de la naturaleza.

6. La formulación de la igualdad entre todos los hombres culmina las reflexiones de Salomón sobre su propio origen y nacimiento; el v.6 retoma el v.1, pero lo universaliza después del tramo recorrido. Ya no se habla de Salomón, sino de todos los hombres. *La entrada* y *la salida,* expresión bipolar que abarca la entera existencia humana, desde la concepción en el seno materno: entrada en la vida, hasta la muerte o salida de esta vida. *La entrada* y *la salida* son las grandes igualadoras de los hombres; ante ellas no hay provilegios ni recomendaciones.

Las ideas que el autor ha desarrollado en toda la perícopa 7,1-6 no son originales. Hemos visto que son lugares comunes en la tradición veterotestamentaria y en el mundo helenístico. Quizás ofrezca alguna originalidad el que haya insistido más en el origen o comienzo como causa igualadora de los hombres (cf. Job 33,6) que en la muerte, tópico más frecuentado para probar la igualdad humana en la fragilidad (cf. Ez 28,9; Sal 82,6s). El terreno está preparado para la venida de la Sabiduría.

1.3. La Sabiduría superior a todos los bienes (7,7-12)

7,7 Por esto supliqué y se me concedió la prudencia;
invoqué y vino a mí el espíritu de sabiduría.

8 La preferí a cetros y tronos,
y, en su comparación, tuve en nada la riqueza;

9 no le equiparé la piedra más preciosa,
porque todo el oro a su lado es un poco de arena
y, junto a ella, la plata vale lo que el barro;

10 la quise más que a la salud y la belleza

[25] L.Alonso Schökel, *La Sabiduría,* 122. Sobre la forma concreta de dar a luz, cf. Ex 1,16 y la monografía de R.Sánchez Arcas, *El parto a través de los tiempos* (Madrid 1955).

[26] Cf. las palabras del ama de leche de Orestes en Esquilo, *Coéforas,* 749-760; 2 Mac 7, 28.

y me propuse tenerla por luz,
porque su resplandor no tiene ocaso.

11 Con ella me vinieron todos los bienes juntos,
en sus manos había riquezas incontables;

12 de todas gocé, porque la sabiduría las trae,
aunque yo no sabía que las engendra a todas.

10 «me propuse...», versión alternativa: «la preferí a la luz».
11 «riquezas incontables». Lit.: «riqueza incontable».
12 «de todas gocé». Lit.: «de todos (los bienes) gocé». El *todos* (πᾶσιν) se refiere a *todos los bienes* de v.11a. De la misma manera hay que entender a *«las trae», «las* engendra *a todas»*. «que engendra a todas». Lit.: «que ella era engendradora γενέτιν - de ellos». Pero testimonios importantes (B S V y otros, cf. Ziegler) tienen *origen,* en vez de γενέτιν (cf. F.Feldmann, *Textkritische,* 56; J.Ziegler; C.Larcher, II 458-460).

7,7-12. A la confesión de pequeñez y de fragilidad de Salomón, por ser hombre (v.1-6), sucede la alabanza de la Sabiduría en sí misma, que supera lo más estimado entre los hombres: el poder, la riqueza, la salud y la belleza. Esta Sabiduría no pertenece a la naturaleza humana, ni es propiedad de reyes o gobernantes. Por eso Salomón tiene que pedirla para poder conseguirla. El texto no dice a quién la pide, ni quién la concede, pero el lector fácilmente lo comprende. Si no es judío, entiende que debe venir de algún ser superior al hombre, de alguna divinidad amante del hombre; el lector judío no tiene dudas: el pasaje se está refiriendo al sueño de Salomón en el santuario de Gabaón, según se nos narra en 1 Re 3,4-15 o en 2 Crón 1,6-12.

El Salomón escondido en nuestro texto es el protagonista que *elige y prefiere* la Sabiduría a todos los bienes y riquezas, sin saber que está eligiendo y prefiriendo a la fuente de todos ellos (v.12b). El elenco de los verbos es elocuente por sí mismo: *supliqué, invoqué* (v.7); *la preferí* (v.8); *no la equiparé* (v.9); *la quise* (v.10); *gocé* (v.12) [27]. Las alabanzas que dedica a la Sabiduría demuestran que estamos ante el más puro género literario de *encomio.*

La estrofa está bien delimitada en su comienzo (διὰ τοῦτο se contrapone al μέν de 7,1a); en su final es más discutible [28], de todas formas descubrimos algunas inclusiones que parecen intencionadas: *espíritu de sabiduría* (v.7b) - *sabiduría* (v.12a) y la repetición de ἦλθέν μοι en v.7b y v.11a [29].

7. El autor nos ha presentado al rey Sabio con los rasgos comunes a todos los hombres por su naturaleza humana. El hombre recibe su existencia, no la crea él mismo; la experiencia nos lo muestra impotente en su aparición y desaparición. Salomón no fue una excepción. *Por esto,* simplemente por ser hombre [30], *supliqué.* El texto no dice *qué* es lo que suplica ni *a quién* suplica e

[27] Cf P.Bizzeti, *Il libro,* 169.
[28] Cf. las críticas que hace U.Offerhaus en *Komposition,* 80. 302 en nota 48.
[29] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 67.
[30] El autor aduce otros motivos en 8,21 y 9,5-9.

invoca, pero las fuentes bíblicas en que se inspira y el contexto total del discurso (c.7-8) y de la oración (c.9) despejan cualquier equívoco: a Dios se dirige el orante y pide prudencia y sabiduría.

El verso consta de dos hemistiquios en perfecto paralelismo, por esto la explicación del v.7a influirá en la de 7b. El autor compone la presente estrofa inspirándose en 1 Re 3,4-15 y en su paralelo 2 Crón 1,6-12.

En Gabaón es donde Salomón suplica e invoca al Señor y donde el Señor le concede a Salomón más de lo que le había pedido. En el pasivo ἐδόθη μοι: *se me concedió*, está concentrada la concepción teológica del autor: únicamente por medio de la oración se puede obtener el don divino de la Sabiduría [31] (cf. 8,21; 9,10). Se confirma esta interpretación con el término correspondiente en v.7b: *vino a mí*, que expresa también una actitud pasiva-receptiva en el sujeto (Salomón) que recibe *el espíritu de sabiduría*.

La prudencia (φρόνησις) es sabiduría práctica en el gobierno, como se deduce de 1 Re 3,12; pero no sólo eso, pues el paralelismo con *el espíritu de sabiduría* en v.7b le da un contenido más profundo. ¿Por qué el autor habla de *el espíritu de sabiduría* en v.7b y no simplemente de *sabiduría*, como se podría esperar? [32]. *El espíritu de sabiduría* está relacionado en el libro con el espíritu del Señor: existe una conexión intrínseca entre *espíritu santo educador* (1,5), *espíritu de sabiduría* (1,6), *espíritu del Señor* (1,7), *sabiduría-espíritu* (9,17). Como veremos en seguida el espíritu de la sabiduría (7,22-23) o la sabiduría simplemente (7,24-8,1) pertenece a la esfera estrictamente divina. Parece, pues, que el término *espíritu* aporta un matiz de interioridad que da vigor y transforma todo lo que penetra, a todo aquel sobre el que viene (cf. Núm 24,2; Jue 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sam 10,6.10; 2 Crón 15,1; Is 11,2-5; 61,1; Ez 2,2; 3,24; 11,5; 36,26s; 37,14). En el ámbito de los sabios la sabiduría es fruto del espíritu: «Pero es un espíritu en el hombre, el aliento del Todopoderoso el que da inteligencia» (Job 32,8).

Al término de la evolución espíritu y sabiduría se identifican, como prácticamente demuestra nuestro autor en el presente verso 7,7 y en toda la meditación histórica a partir de 10,1, donde la Sabiduría juega el mismo papel que el Espíritu del Señor en la historia de Israel según los escritos antiguos [33].

8-9. Comienza el autor la loa a la Sabiduría, utilizando el método de la comparación o síncrisis (v.8b), lugar común para los griegos y para los sabios bíblicos (cf. Prov 3,14s; 8,10-11.19; 16,16; Job 28,15-19). Amplifica con originalidad e inspiración poética su fuente literaria 1 Re 3,9-14 [34]. El lirismo lo expresa muy sencillamante pero con verbos y comparaciones muy selectos. Compara en primer lugar la sabiduría con los bienes externos: los

[31] A pesar de lo que afirma U.Offerhaus en *Kompositıon*, 79 y nota 42.

[32] En las fuentes en que se inspira el autor aparece siempre la bina prudencia/prudente -sabiduría/sabio: «Te daré un corazón prudente y sabio» (1 Re 3,12); « Y concedió el Señor a Salomón una prudencia y sabiduría extraordinarias» (1 Re 5,9).

[33] Cf. C.Larcher, *Études*, 363-367 e *Introducción* XI.

[34] Advertimos que el autor no desarrolla los temas de la vida larga y de la victoria sobre los enemigos (cf. 1 Re 3,11).

símbolos reales (v.8a) y la riqueza (v.8b) en su expresión más elevada: las piedras preciosas, el oro y la plata (v.9). Todo esto que tanto se estima entre los hombres es para el seudo-Salomón *nada* (v.8b), *un poco de arena* (v.9b), *barro* (v.9c).

10. El primer hemistiquio compara a la Sabiduría con bienes más íntimos y personales, con *la salud y la belleza.* Se puede decir que el autor refleja aquí la sensibilidad típicamente griega ante la armonía de las fuerzas vitales o salud y de las formas externas o belleza, lo cual es cierto. Pero el israelita no es ajeno a la percepción de estos valores. La salud está incluida en el concepto de la vida y en el más genérico de *schālôm* [35] (cf. Prov 4,22; Eclo 1, 18; 30,14-16).

Sobre la estima de la belleza física hay algunos trestimonios dispersos (de David, cf. 1 Sam 16,12; 17,42; de un rey, Sal 45,3; de la mujer, Eclo 26,13-18; 36,27‹22›) y un libro entero, el Cantar de los Cantares, que en este aspecto puede competir airoso con los mejores testimonios de la literatura griega. También la Sabiduría vale más que la salud y la belleza en opinión de Salomón.

V.10b introduce el último elemento con el que compara el autor a la Sabiduría: *la luz.* En la naturalzeza nada hay más hermoso que la luz del día; la Sabiduría, sin embargo, la supera: «Ella es más bella que el sol y que todas las constelaciones; comparada a la luz del día, sale ganando» (7,20), pues la luz solar se extingue cada atardecer, pero la Sabiduría no conoce el ocaso. La luminosidad de la Sabiduría no pertenece a la del sol o las estrellas; por eso es inextinguible. Estamos ya en otro orden, en el del ámbito moral y divino, en el mismo que se coloca 7,30. Dios hizo la luz (cf. Gén 1,3), y san Juan dirá que «Dios es luz» (1 Jn 1,5; cf. Jn 8,12). «La sabiduría es radiante e inmarcesible» (6,12a), «es reflejo de la luz eterna» (7,26a), por esto «su resplandor no tiene ocaso» (v.10c). El que participa de la Sabiduría, participa ya de la inmortalidad, según la entiende el autor en la primera parte del libro (cf. 3,4; 4,1).

11. El sabio no ha despreciado los bienes de la tierra. Sabe que son buenos y por eso los compara con la Sabiduría; pero ha preferido la Sabiduría a todos ellos. Son proverbiales la sabiduría de Salomón y sus riquezas (cf. 1 Re 10; 3,15; 2 Crón 1,12.14-17; Eclo 47,18). Nuestro autor, pues, identificado con Salomón, recuerda que con la Sabiduría obtuvo todos los bienes (cf. Prov 3,13-16). Sin embargo, el sentido de los bienes en Sab no es el mismo que en el libro de los Reyes o de las Crónicas. En estos libros, los bienes son: riquezas, gloria, poder de un rey concreto llamado Salomón; en Sabiduría, *los bienes* que trae consigo la Sabiduría son de más alto valor, son de la misma naturaleza que ella, pues ella *engendra a todas las riquezas* (v.12b). No excluye los bienes temporales, pero si los incluye, les comunica una nueva luz y puede darse sin ellos. El autor conoce el caso del «pobre justo» (2,10), el justo es el sabio (cf. 4,16s).

Los bienes, riquezas incontables de la Sabiduría, valen más que todos los

[35] Cf. C.Larcher, II 455.

bienes y riquezas de este mundo (cf. Prov 8,18.21); ellos pertenecen al orden de lo divino. Como dirá en el v.14, los que adquieren el tesoro de la sabiduría «se atraen la amistad de Dios».

12. El autor se goza en todo los bienes, porque Dios es el Creador. La Sabiduría es la que gobierna y conduce el concierto armonioso del universo. Los textos sapienciales consideran generalmente a la sabiduría en la obra de la creación en actitud pasiva (cf. Job 28,12ss; Prov 8,22; Eclo 1,1-10; 24). El autor de Sab, que conoce bien la tradición sapiencial, al descubrir el nuevo aspecto de la Sabiduría, su actividad y fecundidad, puede decir: «yo no sabía que las engendra a todas» [36]. En v.22a la llamará «artífice del cosmos» (cf. 8,6) y en v.27 de ella dirá «que todo lo puede», atributos aplicados hasta ahora solamente a Dios [37].

1.4. La Sabiduría es superior a los bienes morales y culturales (7,13-22a)

7,13 Aprendí sin malicia, reparto sin envidia
y no me guardo sus riquezas;

14 porque es un tesoro inagotable para los hombres:
los que lo adquieren se atraen la amistad de Dios,
porque el don de la enseñanza los recomienda.

15 Que me conceda Dios saber expresarme
y pensar como corresponde a sus dones,
pues él es el mentor de la sabiduría
y quien marca el camino a los sabios.

16 Porque en sus manos estamos nosotros y nuestras palabras,
y toda la prudencia y el talento.

17 El me otorgó un conocimiento infalible de los seres
para conocer la trama del mundo y las propiedades de los elementos;

18 el comienzo y el fin y el medio de los tiempos,
la sucesión de los solsticios y el relevo de las estaciones

[36] L.Alonso comenta así los v.11-12: «Lo que en 1 Re 3 se daba por añadidura, aquí se da en la misma sabiduría, como cortejo y producto suyo. El sabio descubre después la fecundidad de la sabiduría (como madre, decía Sir 15,2). Es decir, cuando la pidió, no lo sabía, renunciaba prácticamente a todos los demás bienes: dulce engaño de la dama, que enamoró con su sola belleza, callando su rica dote. Así puede el sabio gozar realmente de los bienes, porque no teme perderlos, contando con la que los engendra, porque ella le asıte y guía en el goce» (*Sabiduría*, 124).

[37] San Pablo y san Juan heredan la tradición sapiencial. Lo que el autor de Sab intuye inicialmente entre sombras, Pablo y Juan lo iluminan con la luz plena de la revelación en Cristo. A Jesús le aplican los atributos de la sabiduría del A.T., porque él es la Sabiduría del Padre (cf. 1 Cor 1,24.30; Col 1,16s; Jn 1,1- 3. 10). Cf. A.Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu.*

19 los ciclos anuales y la posición de las estrellas;

20 la naturaleza de los animales y la furia de las fieras,
el poder de los espíritus y las reflexiones de los hombres,
las variedades de las plantas y las virtudes de las raíces;

21 todo lo sé, oculto o manifiesto,

22 porque la sabiduría, artífice del cosmos, me lo enseñó.

13 La repetición de la partícula τέ en el primer hemistiquio subraya el sabor auténtico griego de Sab, del que nos habla san Jerónimo: «Ipse stilus graecam eloquentiam redolet» (*Praef. in libros Salomonis:* PL 28,1242(1308); cf. Kühner-Gerth, II.2, 520.

14 *Los que lo adquieren:* preferimos la lección κτησάμενοι, como más coherente con el contexto (así Rahlfs, Ziegler); aunque la rival χρησάμενοι *(los que lo utilizan)* esté quizás mejor atestiguada. Los autores están divididos (cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 80 y 302 nota 46; C.Larcher, II 461s en favor de χρησάμενοι.

15 «saber expresarme». Lit.: «hablar según el conocimiento»; también podría traducirse: «según el proyecto o propósito» (que acaba de hacer); cf. C.Larcher, II 463s; U.Offerhaus, *Komposition,* 81.

17 «las propiedades de los elementos». Lit.: «la actividad de los elementos».

22 «artífice del cosmos». Lit.: «artífice de todas las cosas»: πάντων τεχνῖτις.

7,13-22a. El autor por boca del seudo-Salomón acaba de alabar a la Sabiduría por sí misma, porque es más excelente que todos los bienes que el hombre puede desear: riquezas, salud, belleza. En esta nueva estrofa Salomón sigue loando a la Sabiduría por sí misma: tesoro inagotable (v.14), pero principalmente por su íntima unión con Dios (cf. v.14b), de forma que se identifican Sabiduría y Dios. Lo que se atribuye a Dios: ser origen y fuente de todos los bienes del hombre, se atribuye también a la Sabiduría y algo más importante aún, la creación de todo (v.22a).

Al género *encomio* pertenece la enumeración de las obras (πράξεις) de lo que se alaba [38]. Esta estrofa corresponde a esta fase del encomio (cf. también 8,6-8) [39].

Varias veces hemos aludido a la discusión que mantienen los autores sobre la división en estrofas de este capítulo; aquí se repiten los argumentos a favor y en contra de una u otra división [40]. La división que proponemos nos parece simplemente aceptable [41].

[38] Cf. Aristóteles, *Retórica,* I 9: 1366b; Cicerón, *De Oratore,* 2, 84, 345.
[39] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 170.
[40] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 80-82.
[41] Cf. inclusión ἀποκρύπτομαι (v.13b) - κρυπτά (.21). A favor P.Bizzeti, 67; en contra U.Offerhaus, 80s. Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 173 nota 4.

13. El hemistiquio 13a está compuesto de dos partes equivalentes en sus términos [42].

Entre los bienes que ha recibido Salomón, al otorgarle Dios la Sabiduría (cf. v.7 y 11a; 1 Re 3,9.12-28), se encuentran los conocimientos de la vida y de las cosas que le constituyen verdadero sabio: «Dios concedió a Salomón una sabiduría e inteligencia extraordinarias y una mente abierta como las playas junto al mar. La sabiduría de Salomón superó a la de los sabios de Oriente y de Egipto. Fue más sabio que ninguno... Y se hizo famoso en todos los países vecinos» (1 Re 5,9-11). La adquisición de esta sublime sabiduría no ha sido, pues, por medios ilícitos, como serían los medios ocultos o mágicos, sino que ha aprendido sin dolo ni malicia. Por esto mismo Salomón (el autor) va a cumplir la palabra dada en 6,22: «Os voy a explicar lo que es la sabiduría... sin ocultaros ningún secreto». Ni los celos ni la envidia podrán hacer que guarde para sí lo que se le comunica para el bien de los demás (cf. 6,23: motivo de la envidia) [43].

El hemistiquio 13b nos recuerda 6,22: «No os ocultaré (ἀποκρύφω) los secretos (μυστήρια)». V.13b repite el verbo, pero *los secretos* o misterios son ahora *las riquezas* de la Sabiduría. Como decíamos a propósito de 6,22, el autor tiene presente la práctica del arcano o secretismo, observada en la transmisión de las doctrinas mistéricas. El contraste es más perceptible después de haber comparado de nuevo la Sabiduría con la luz (cf. v.10). La Sabiduría y su mundo no se compaginan con las tinieblas, no puede ocultarse, tiene que salir a la luz del día, al dominio público como la luz, por lo que no hace juego con la envidia ni con la celotipia (cf. 6,23).

14. Ya había afirmado anteriormente el autor que en la Sabiduría «había riquezas incontables» (v.11b); ahora, sin salirse del campo semántico, expresa la misma idea por medio de la metáfora del «tesoro inagotable» (cf. Eclo 24,29). La Sabiduría en este aspecto participa de las propiedades de su fuente original: los dones de Dios son tan inagotables como Dios mismo, el beneficiario es siempre el hombre, *los hombres*.

La amistad es la relación interpersonal más gratificante que se puede imaginar. Ser llamado amigo de Dios era el apelativo más honroso de los grandes hombres de la historia del pueblo elegido [44]. El autor escribe en un tiempo en que no se ven ni los grandes de la historia del pueblo, ni profetas. Sin embargo, Dios no se ha alejado de su pueblo, porque a la Sabiduría «los que van buscándola, la encuentran; ella misma se da a conocer a los que la desean» (6,12s) y los que la poseen *se atraen la amistad de Dios*.

El verso 14 termina con el tema tan querido de la tradición sapiencial, el

[42] En griego tenemos repetido: adv. - partícula - verbo.

[43] En el N.T. la razón por la que los Doce deben hacer milagros en su primer envío es que «de balde lo recibisteis, dadlo de balde» (Mt 10,8). Más afín a nuestro v.13a es la enseñanza de Justino en su *Apol.* I 6,2: «A todo el que quiera aprender, le transmitiremos sin envidia (ἀφθόνως), lo que hemos aprendido».

[44] De Abrahán, en Is 41,8(TM) y 2 Crón 20,7 (cf. Sant 2,23); sobre Moisés, cf. Ex 33,11. Cf. G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache, 88-92.*

de la enseñanza o instrucción, que es principio de la sabiduría (cf. 6,17; 3,11; Prov 8,10ss; Eclo1,27; 6,18) [45].

15. El sabio auténtico rebosa sabiduría, manifestándola. Jesús Ben Sira decía de sí mismo: «Yo salí como canal de un río y como acequia que riega un jardín; dije: Regaré mi huerto y empaparé mis arriates; pero el canal se me hizo un río y el río se me hizo un lago. Haré brillar mi enseñanza como la aurora para que ilumine las distancias; derramaré doctrina como profecía y la legaré a las futuras generaciones. Mirad que no he trabajado para mí solo, sino para todos los que la buscan» (Eclo 24,30-34) [46].

Nuestro autor pide al Señor la gracia de poder hablar según el conocimiento que de él mismo ha recibido, para realizar lo que acaba de prometer en v.13 [47]. En palabras de L.Alonso: «Saber expresarse es parte de la sabiduría tradicional, lo muestran los textos como Ecl 12,9-10; Prov 26,7; 1 Re 5,12, y naturalmente toda la actividad literaria sapiencial. También se pide como don de Dios, aunque bien diverso de la palabra profética» [48].

Otra petición hace el autor en v.15b, que lógicamente debería preceder a la anterior: la de pensar dignamente de los dones del Señor (cf. v.7.11.17); pero, al formar parte de una oración formulada en dos versos paralelos, los tiempos en infinitivo que dependen del mismo *me conceda* (ἐμοὶ δῴη), no necesariamente expresan el orden temporal de ejecución [49].

V.15c, lo mismo que v.16b, nos recuerda a Ex 31,1-11; 35,30-35 y 2 Crón 2,11-13. Dios es el origen de toda sabiduría y ciencia práctica, idea coherente con v.17ss. La relación hombre-Dios no se reducce a momentos o aspectos de la vida humana; abarca toda la persona y sus actividades, también las de los sabios (v.15d).

16. Está en perfecta armonía con lo expuesto en v.15c.d: de Dios dependemos totalmente como criaturas, como personas (cf. 3,1; Prov 16,1; Ecl 9,1; Hech 17,28).

[45] Cf. G.Ziener, *o.c.*, 91.

[46] El autor Jesús Ben Sira se compara al agua fecundante primero de una acequia pequeña y más tarde de un río que se convierte en mar. La sensación de plenitud rebosante y desbordante domina en Eclo 24,30-31. Así se siente el sabio que ha asimilado la revelación de la voluntad de Dios, consignada en la Ley, los Profetas y los restantes libros paternos (cf. Prólogo de Eclo). En Eclo 24,32 aparece una nueva metáfora: la luz. Ya no es el agua que riega y empapa primero el huerto particular y cerrado y después las vegas anchas y abiertas; ahora es la luz de la aurora que ilumina todo el horizonte, símbolo quizás de todos los pueblos (cf. Is 5,26; 57,19; Zac 6,15; 10,9), o más probablemente del pueblo judío en la diáspora. En el mismo pueblo, extendido en el tiempo, está pensando Ben Sira al hablar de las futuras generaciones, a las que legará su doctrina. La estima que tiene de su enseñanza es grande, pues se atreve a compararla con la profecía. Sin embargo, a sí mismo no se considera profeta ni portador de ningún mensaje de parte de Dios. El es un sabio, forjado poco a poco, día a día, lentamente con su trabajo personal (cf. Eclo 39,1-11); pero sabe que su esfuerzo no ha sido en vano. Con mucha probabilidad contaba con discípulos, como toda maestro de sabiduría, y piensa que éstos no han de faltar con el paso del tiempo. A estos alumnos se pueden sumar todos aquellos que, aun sin ser israelitas, buscan sinceramente la sabiduría, dondequiera que se encuentre, pues ella lo invade todo y está presente allí donde aún no ha llegado la mente humana.

[47] Cf. súplicas semejantes en Teognis, 759-760 y en Platón, *Timeo*, 27CD.

[48] *Sabiduría*, 124.

[49] Cf. consideraciones de U.Offerhaus en *Komposition*, 82 y nota 58.

La prudencia es el arte de regular adecuadamente todas nuestras actividades hacia un fin práctico determinado. Es la virtud reguladora, orientadora y radica principalmente en el entendimiento; es como el timonel soberano que conduce y dirige al hombre en todo.

El talento o destreza en el obrar es el arte de la ciencia práctica en orden a las realizaciones (cf. Ex 31,1-7; 35,31).

17-22a. Estos versos se destacan como una unidad menor dentro de la estrofa con estilo autobiográfico. Desarrollan la fuente literaria 1 Re 5,9-13. Los versos 17a y 22a se relacionan mutuamente en forma inclusiva; las correspondencias son equivalentes y en orden concéntrico: Dios (αὐτός: v.17) - sabiduría (v.22), me otorgó (v.17a) - me enseñó (v.22a), de los seres (τῶν ὄντων: v.17a) - de todas las cosas (πάντων: v.22a). El influjo de la cultura griega es manifiesto.

17. Salomón (el autor) hace una profesión de fe en Dios: él interviene en la actividad normal de los hombres; reconoce que es Dios el que le da todos los bienes y en especial los que le distinguen de la multitud, el *conocimiento infalible* o cierto *de los seres*. Nadie mejor que él conoce los esfuerzos empleados en conseguir este conocimiento; sin embargo, confiesa que Dios se lo ha otorgado. Al hacer su profesión de fe en la intervención activa divina en el ámbito humano, puede identificar sus esfuerzos y actividades con el influjo divino y decir con verdad que Dios le da lo que él ha conseguido después de muchos esfuerzos.

El autor enumera en este verso y siguiente los capítulos generales de la ciencia enciclopédica de su tiempo [50]. La enumeración comienza con lo más genérico y filosófico: *un conocimiento... de los seres*, la visión profunda y complexiva del *mundo* que comprende el conocimiento de su armónica estructura y de la función activa de *los elementos* (στοιχεῖα) que los constituye [51]. Estos conocimientos hacen de Salomón un filósofo griego; los v.18ss lo presentan como un científico o físico, en el sentido helenístico, de conocimientos unversales.

18-20. Los v.18 y 19 comprenden los conocimientos de cronología y de astronomía, y el v.20 los de zoología, demonología [52], sicología humana, botánica y farmacia. En 8,8 añadirá todavía la historia, la retórica y la dialéctica.

[50] Cf. A.J.Festugière, *La Révélation* I; A.M.Dubarle, *Les Sages*, 198; G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache*, 140s; U.Offerhaus, *Komposition*, 84; C.Larcher, *Études*, 187-201; *Le livre*, II 468-477

[51] El autor depende, en la doctrina sobre los elementos y sus actividades, de las corrientes filosóficas de su tiempo, principalmente de los estoicos; cf. E.Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III.1, 185-189; 625s; G.Ziener, *o.c.*, 154s; J.Vílchez, *El libro de la Sabiduría y la teoría*.

[52] El poder de los espíritus del texto, entre las fieras y el hombre, no puede referirse más que al poder de los espíritus malignos. No es increíble que el autor atribuyera a Salomón poderes mágicos. Era opinión vulgar que a los demonios se les podía dominar por medios naturales; cf. Tob 6,8; 8,2-3. En la literatura rabínica Salomón aparece con poder mágico sobre los espíritus; cf. F.Josefo, *Antiq.*, VII 2,5, 45.47; *Libro de Henoc*, 7,1; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 136s.

Los tiempos de v.18a se refieren a las diversas extensiones o medidas de duración temporal determinadas por el sol, la luna y los planetas (cf. Gén 1,14) [53]. *Conocer el comienzo...*, equivaldría a tener un conocimiento exhaustivo de todos los tiempos astronómicos. Si *los solsticios* (τροπαί) señalan la entrada del verano y del invierno astronómicos, *las estaciones* (καιροί) indicarían los equinocios, comienzo de la primavera y del otoño; así se haría implícitamente referencia a las cuatro estaciones del año [54].

Los ciclos anuales (v.19) pueden ser las estaciones del año, pero de éstas ya se ha hablado en v.18; por lo que parece más probable que se refiera a otros ciclos mayores, por ejemplo, a los de cada cuatro años solares, conocidos ya en tiempo helenístico [55].

Los tres hemistiquios del v.20 se distribuyen armónicamente: v.20a trata de los animales; v.20b de los seres racionales y v.20c de los vegetales. Los tres ámbitos fueron objeto de estudio por parte de los filósofos y físicos griegos. Salomón helenizado extiende sus conocimientos tanto como los sabios helenísticos.

De los animales se subraya el conocimiento de su *naturaleza* (φύσεις) en general y de *las fieras* en particular. En cuanto a *los espíritus* el texto puede referirse tanto al influjo de los buenos espíritus en el hombre, como sobre todo a los poderes de los malos espíritus y que se reflejan en las reacciones violentas del hombre (cf. los relatos evangélicos que tratan de las posesiones diabólicas y de los espíritus inmundos). El hombre se encuentra junto al mundo de los espíritus (v.20b).

De los pensamientos humanos se dice en la Escritura que sólo Dios los conoce (cf. 1 Re 8,29; 1 Sam 16,7; Jer 17,9-10). No se excluye que Dios haga partícipes a hombres elegidos de las reflexiones íntimas de otras personas. Pero puede darse también un conocimiento de los hombres que se atribuye a su experiencia, perspicacia y gran espíritu de observación (cf. Jn 2,24s). Este, según el autor, también es don de Dios y manifestación de la Sabiduría (cf. 1 Re 3,16-18). El estudio de las plantas fue tema de tratados helenísticos [56].

21-22a. Apoyándose en la enumeración precedente Salomón afirma que todo lo sabe. El texto de 1 Re 5,9-14 da pie a tal afirmación hiperbólica. Pero la causa real de «esta omnisciencia» es la Sabiduría que se ha convertido en su maestra, y ella sí puede enseñarlo todo porque es divina. En la estrofa siguiente (7,22b-8,1) Salomón (el autor) va a exponer la naturaleza íntima de la Sabiduría; pero ya aquí la llama *artífice del cosmos* (de todo), atributo propiamente divino. La Escritura no conoce más que un Creador y Hacedor de todo, Dios (cf. Gén 1). El mismo libro de los Proverbios habla de la

[53] Cf. comentario de Filón a Gén 1,14 en *De Opificio mundi*, 60; también Platón, *Timeo*, 37E-38E.

[54] Las opiniones de los autores son discrepantes. Sobre el exacto conocimiento del tiempo astronómico alrededor de la era cristiana, cf. C.Larcher, II 471s.

[55] Cf. C.Larcher en la nota anterior.

[56] Uno de Aristóteles se ha perdido; se conservan dos de Teofrasto; cf. *Enciclopedia Universal ilustrada* (Espasa-Calpe), *s.v. Botánica;* P.W., 38,1446-1456; C.Larcher, II 476.

sabiduría como de las primicias de la creación [57]. Ella está presente cuando crea el mundo (cf. 9,9; Prov 8,22-31); pero en ningún libro sapiencial encontramos esta afirmación sobre la sabiduría: *la artífice del cosmos*. El purismo del monoteísmo del autor no le permite admitir pluralidad de dioses, ni aun de segundo orden, porque Dios no hay más que Yahvé (cf. Dt 6,4; Is 45,5). La sabiduría no es, por tanto, otro dios junto a Yahvé. Sin embargo, es *la artífice del cosmos* (cf. 8,6), como llamará a Dios en 13,1 [58]. No podemos decir que el autor reconozca a la Sabiduría una personalidad independiente de Dios; pero ¿acaso no ve más que un simple atributo de Dios puramente personificado? [59].

En griego la perícopa termina enfáticamente con la palabra *sabiduría,* cuyas cualidades va a enumerar a continuación.

1.5. Cualidades y naturaleza de la Sabiduría (7,22b-8,1)

7,22b En efecto, ella tiene un espíritu inteligente, santo,
único, múltiple, sutil,
móvil, penetrante, inmaculado,
lúcido, invulnerable, bondadoso, agudo,

23 incoercible, benéfico, amigo del hombre,
firme, seguro, sereno,
todopoderoso, todovigilante,
que penetra todos los espíritus
inteligentes, puros, sutilísimos.

24 La sabiduría es más móvil que cualquier movimiento,
y, en virtud de su pureza, lo atraviesa y lo penetra
todo;

25 porque es efluvio del poder divino,
emanación pura de la gloria del Omnipotente;
por eso nada inmundo se le pega.

26 Es reflejo de la luz eterna,
espejo nítido de la actividad de Dios
e imagen de su bondad.

27 Siendo una, todo lo puede;
sin cambiar en nada, renueva el universo,
y, entrando en las almas buenas de cada generación.
va haciendo amigos de Dios y profetas;

[57] Cf. M.Dahood, *Proverbs 8,22-31:* CBQ 30 (1968) 512-521.
[58] Cf. W.Staerk, *Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit:* ZNT 35 (1936) 236.
[59] El misterio de la Sabiduría no se podrá aclarar hasta que llegue la revelación del N.T.; cf. A.Feuillet, *Le Christ, sagesse,* 74-80.185-191.150-152; P.E.Bonnard, *La Sagesse en personne,* 123-157; *Introducción,* XI 1.

28 pues Dios ama sólo a quien convive con la sabiduría.

29 Ella es má bella que el sol
y que todas las constelaciones;
comparada a la luz del día, sale ganando,

30 pues a ésta la releva la noche,
mientras que a la sabiduría no la puede el mal.

8,1 Alcanza con vigor de extremo a extremo
y gobierna el universo con acierto.

22b «ella tiene». Lit.: «hay en ella», ἐν αὐτῇ es la lectura mejor atestiguada por los unciales (B S V *O* etc. y La); «ella es»: αὕτη, según A y muchos minúsculos cf. J.Ziegler; C.Larcher, II 480).

29 «sale ganando». Lit.: «es más brillante».

7,22b-8,1. Esta es la estrofa central de la segunda parte [60] y, por tanto, la sección más importante del elogio a la Sabiduría [61]. En ella el autor intenta dar una visión de la Sabiduría lo más completa posible. Trata de la naturaleza y de las cualidades o propiedades de la Sabiduría, con un estilo retórico y una terminología filosófico-religiosa más cercanos al genio griego que al semítico.

7,22b-8,1 se distingue notablemente de lo que precede: 7,1-22a y de lo que sigue: 8,2ss, porque no habla Salomón de sí mismo, sino de la Sabiduría y de su espíritu.

El autor no sigue rigurosamente una estructura determinada en esta perícopa, sin embargo, se puede observar que 7,22b-23 trata de la naturaleza del espíritu de la Sabiduría; 7,24-26 del origen divino de la Sabiduría y 7,27-8,1 de la actividad externa de la Sabiduría [62].

22b-23. Naturaleza del espíritu de la Sabiduría. Estos dos versos forman una unidad indivisible, un período completo. El sujeto es el espíritu de la Sabiduría, a quien se le atribuyen 21 atributos. Se pueden observar algunas repeticiones: *espíritu / espíritus* (22b. 23d); *inteligente / inteligentes* (22b.23e); *sutil / sutilísimos*(22c.23e).

22b-e. El perído comienza en griego con un sujeto gramatical nuevo: es *el espíritu* de la Sabiduría. El autor ha hablado ya de la Sabiduría como espíritu en 1,6 y 7,7 (cf. 1,5; 9,7), y ahora no pretende establecer un pluralismo, como si la Sabiduría tuviera varios elementos de los que uno fuera el espíritu. Por

[60] Cf. A. G. Wright, *The Structure* (1967) 173; U.Offerhaus, *Komposition,* 84-86; P.Bizzeti, *Il libro,* 67.

[61] Este es el título que dan a esta sección muchos comentaristas: Elogio a la Sabiduría, a la divina Sabiduría; cf. Grimm, P. Heinisch, J.Fichtner, U.Offerhaus, 84, P.Bizzeti, *Il libro,* 67. 170.

[62] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 170s.

la descripción que sigue en v.24ss, la Sabiduría es simple, es este espíritu tan rico en sí mismo que el autor se siente impotente para describirlo completamente; por esto en v.22-23 acumula los 21 atributos [63]. «Los términos son en su mayoría típicamente griegos: formaciones con alfa privativa (in-), compuestos de ben-, fil. ¿Se puede definir el sentido conceptual de cada adjetivo?, ¿lo pretendía el autor? La impresión es la contraria: hay sinonimias y aproximaciones; además, muchos de los términos tienen varios sentidos posibles, sin que el contexto los defina» [64].

Inteligente, pues la Sabiduría «es confidente del saber divino» (8,4; cf. 9,9), lo sabe todo (cf. 8,8; 9,11), es fuente de conocimientos (cf. v.21; 9,17) [65]. *Santo,* principalmente por ser de origen divino (cf. v.25s; 8,3; 9,17; 1,5). El epíteto *santo* es más bíblico que griego [66]. *Unico* o solo, porque no hay otro espíritu en la Sabiduría, e incomparable por su modo de ser y de actuar [67]. *Múltiple,* no por constitutivos, sino en sus virtualidades y potencia (cf. v. 27; 8,1; 1 Cor 12,4.11), por su actividad universal, sin mengua o variación de sí mismo [68]. Esto require que sea *sutil.* El autor no tenía un concepto propio de *espíritu* en cuanto opuesto a y negación de *materia;* lo que más se acerca a este concepto es el ser *sutil,* delgado, fino, ligero (cf. la última palabra en v.23) [69]. *Móvil,* cualidad por la que un ser puede trasladarse localmente y disponer de sí mismo. La agilidad y movilidad son cualidades inherentes a los seres vivos superiores, y cuanto más participa un ser de ellas, es más perfecto y dueño de sí (cf.v.24) [70]. *Penetrante* a través de todo por su sutilidad y pureza (cf. c.24). *Inmaculado,* libre en absoluto de toda impureza material y espiritual (cf. v.24; 1,4). *Lúcido,* diáfano, transparente por su pureza incontaminada. *Invulnerable* o impasible, con imposibilidad de sufrir menoscabo en sí mismo por causas extrínsecas; parece que se opone a la materia, por naturaleza pasible. *Bondadoso* o amante del bien, porque es santo y, por esto, expansivo, enemigo del mal y de la envidia (cf. 6,23). *Agudo,* perspicaz, que penetra todo (v.24), hasta en los rincones más recónditos de las almas; pero también pronto y dispuesto para todo lo bueno [71].

[63] El número no es arbitrario, pues es producto de 3 x 7, símbolo de perfección absoluta. Cleantes da 29 propiedades al bien; cf. Clemente de Alejandría, *Protrept.*, 6,72,1-2: CGS 12,54-55; É. des Places, *Épithètes.* Sobre la perícopa 7,22-8,1 pueden consultarse P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 149-158; F.Ceuppens, *De conceptu;* T.Finan, *Hellenistic Humanism,* 39s; G.Ziener, *Die theol.,* 144-148; C.Larcher, *Études,* 367-398.

[64] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 126s. A este propósito escribe G. Verbeke: «Reconocemos, sin embargo, que el autor del libro de la Sabiduría parece haber tomado ingenuamente del vocabulario estoico cierto número de términos que estaban contagiados de materialismo, sin que él haya querido atribuirles este contenido material» (*L'Évolution,* 233).

[65] Atributo que los estoicos aplicaban a Dios; cf. SVF II 299,11; 113,17; 306,19; 307,3.l.

[66] Cf. F.Cumont, *Les religions orientales,* 260 nota 65.

[67] Cf. F.Büchsel: TWNT IV 746.

[68] El autor conocía la doctrina platónica y estoica del alma del mundo; a ella opone su doctrina sobre la *múltiple* virtualidad y manifestación del espíritu divino de la Sabiduría.

[69] *Sutil* -λεπτόν- pertenecía también al vocabulario estoico, cf. SVF II 780.785.806. Platón lo relaciona con el movimiento: *Cratilo,* 412D.

[70] Los estoicos consideraban la movilidad como una cualidad del Principio y de la Causa supremos, cf. SVF II 338.413; E. Bréhier, *Chrysippe* (París 1951) 127-131.

[71] Cf. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* 1119a,9.

23. *Incoercible,* por ser un espíritu libre de ataduras, con libertad absoluta y soberana [72]. El concepto favorece este sentido. *Benéfico,* realizador del bien y no mero observador, junto con *amigo del hombre* (φιλάνθρωπον) para los filósofos estoicos son atributos divinos de la Providencia con relación al hombre [73]. Aplicados al espíritu de la Sabiduría son títulos esperanzadores (cf. 1,6). No sólo afirman una realidad consoladora, demostrada por la experiencia (cf. 6,12ss; 7,27; 9,18; 10,1ss), sino que nos abren a un futuro de esperanza segura. *Firme* como la roca; en él puede el hombre poner toda su confianza con la seguridad de que no saldrá fallida. *Seguro,* que no vacila en sus pasos ni en la determinación tomada (cf. 4,3c); inquebrantable, por tanto, en su deseo de hacer el bien al hombre; es sinónimo del anterior [74]. *Sereno,* libre de preocupaciones (cf. 6,15b), como consecuencia de la firmeza y seguridad y del poder que afirmará en v,23c [75]. *Todopoderoso* (cf. v.27), atributo estrictamente divino. En efecto, sólo lo puede todo el que es Señor de todo, el Creador (cf.11,17; 18,15); pero la Sabiduría lo ha hecho todo (cf. v.22a y 8,6). *Todovigilante,* todo lo ve, ya que el espíritu del Señor está presente en todo el universo (cf. 1,7-8) y lo gobierna todo rectamente (cf. 8,1). *Que penetra todos los espíritus:* el autor concibe al espíritu de la Sabiduría superior a todos los espíritus, como viento; siguiendo la metáfora, el autor concibe el espíritu como viento que penetra aun por los espíritus sutilísimos, por ser más sutil que todos ellos (cf. v.27). Parece ser que el autor habla de los ángeles al decir espíritus *inteligentes, puros, sutilísimos* (cf. Sal 103,4LXX), marcando una progresión ascendente; pero no se puede excluir ningún ser superior al hombre en cualquier hipótesis. El espíritu de la Sabiduría, sin embargo, supera a todo ser espiritual, aun al más sutil; los trasciende a todos ellos [76].

7,24-8,1 forma una unidad de composición, además con inclusión [77]. Los hemistiquios se distribuyen armónicamente: v.24-26: 8 hemistiquios; 7,28-8,1 también 8 hemistiquios y en el centro v.27 con 4 hemistiquios [78]. Asi, pues, v.24-26 se destacan como la primera subsección en esta composición, cuyo tema es el origen de la Sabiduría.

24-26. Origen divino de la Sabiduría. El verso 24 señala un cambio con relación a v.23, aunque sólo sea porque el sujeto gramatical ya no es el espíritu, sino la Sabiduría.

24. El cambio de sujeto: *Sabiduría* por espíritu, amplía el horizonte y nos

[72] Los estoicos lo aplicaban a los sabios en cuanto seres verdaderamente libres, y a la Ley, Naturaleza y Destino, en cuanto realidades supremas, cf. SVF II 363.567.582.935.937. 997.1003.1005.

[73] Cf. H.Diels, *Doxographi graeci,* 464,29.

[74] Tanto la firmeza como la seguridad eran cualidades de los sabios estoicos, primero en el ámbito de los conocimientos, después en el orden moral, cf. SVF I 53.202; III 459; Cicerón: «Virtus stabilitatem, firmitatem, constantiam totius vitae complectitur» (*De finibus,* III 15).

[75] También es proverbial la serenidad del sabio ideal estoico por encima de toda adversidad, cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.,* XI 117.

[76] Cf. C.Larcher, *Études,* 373.

[77] πάσης; v.24a, πάντων: v.24b y πάντα: 8,1b; el significado de 7,24b corresponde al de 8,1a.

[78] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 67s.

introduce directamente en el medio divino. El autor vuelve sobre algunos atributos del espíritu y los afirma de la Sabiduría en un grado más intenso. La movilidad de la Sabiduría supera todo movimiento (cf. v.22d), es decir, la Sabiduría se mueve más rápidamente que cualquier otra cosa; lo que implica supremacia sobre todo ser que posea vida. Para el autor la movilidad no es una imperfección, sino la manifestación de una perfección suma. «El autor ha querido expresar de esta manera no sólo la causalidad universal de la sabiduría, sino también su presencia instantánea en todos los seres, presencia activa y personal» [79]. En v.24b se subraya y amplía el poder penetrante y expansivo de la Sabiduría a través de todos los seres (cf. v.22d.23d), debido a su pureza (cf. v.23e), que aquí casi se identifica con nuestro concepto de inmaterialidad o de espiritualidad y que va a dar pie para introducirnos en la misma fuente, la divinidad (cf. v.25-26) [80].

25. En este verso y en el siguiente el autor ha concentrado su poder sintético para darnos una descripción aproximada de la Sabiduría; pero se encuentra con la misma dificultad de siempre: no puede reducirlo todo a un aspecto y, por ello, utiliza cinco metáforas diferentes. Son metáforas, no puros conceptos, por lo que lo significado queda englobado en el simbolismo de las imágenes efluvio, emanación, reflejo, espejo e imagen. Desde el principio hemos de confesar que estas metáforas no nos pueden dar una idea exacta de lo que es la Sabiduría. Este convencimiento lo tiene el autor también. Por esto continuará todavía en v.27 con nuevos intentos de descripción de la Sabiduría.

La Sabiduría *es efluvio del poder divino:* hálito o exhalación, como el que producimos al expulsar el aire de nuestros pulmones, que se hace visible si la temperatura ambiental es muy baja. ἄτμις es, por lo tanto, una forma de vapor. La metáfora nos podría inducir a creer en una especie de emanatismo. Por eso nos hemos puesto en guardia desde el principio para no desorientarnos por el lenguaje figurado. Dios no respira; hablar del efluvio o hálito de Dios es hablar figuradamente. El aspecto que nos interesa de la imagen es la afirmación de la procedencia, de la intimidad de la Sabiduría con Dios. Algo parecido podemos leer en Eclo 24,3: «Salí de la boca del Altísimo y como niebla cubrí la tierra». Pero la metáfora en sí misma no nos dice más. El autor lo reconoce y por eso se apresura a completarla con otras metáforas.

[79] C. Larcher, II 495.

[80] Los verbos διήκειν: atravesar y χωρεῖν: penetrar, han llegado a ser términos técnicos en la filosofía estoica y se aplican con frecuencia a la divinidad; también se usan entre los platónicos. Nuestro autor, manteniéndose en su puro y riguroso monoteísmo, se vale de los conceptos platónicos y estoicos para hablar a los hombres de su tiempo. Purifica las doctrinas panteístas del alma del mundo y del λόγος o πνεῦμα estoicos y los aplica a la Sabiduría, que es espíritu; cf. 1,7; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 151-155; G.Ziener, *Die theol*, 143. Los autores suelen aducir una serie de textos platónicos y estoicos que contienen las doctrinas filosóficas conocidas por nuestro autor y que han podido influir en él directa o indirectamente; cf. Arnim; SVF I 41,24; 42,19; II 112,29; 137,30; 145,17; 154,8; 155,25; 305,18; 306,21; III 90,14, etc. Cf. además M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église* (París 1957) 341; C.Larcher, *Études*, 375s.

El aspecto divino y dinámico de la Sabiduría lo pone de manifiesto el autor al decir que es efluvio *del poder de Dios*. *Poder* o potencia puede significar a Dios mismo por sí solo (cf. 1,3).

Emanación pura de la gloria del Omnipotente: lo que acabamos de decir de las imperfecciones y sombras de las metáforas tiene también aquí perfecta aplicación. «'Emanación', en español como en griego, nos lleva al campo simbólico del agua: Dios hontanar secreto de esa agua purísima, genuina («Que bien sé yo la fuente que mana y corre»)» [81]. El agua que corre es una emanación de la fuente original, del manantial. La Sabiduría mana *de la gloria* de Dios. Otra vez subraya el autor el aspecto del origen divino de la Sabiduría. Parece que ha querido purificar lo imperfecto de la imagen con el apelativo *pura,* que en griego ocupa intencionadamente el final del verso. De todas formas, el cento recae sobre la parte sustantiva [82]. *Gloria,* (δόξα en los LXX, generalmente traduce el hebreo kābôd, y como él tiene diversas significaciones: gloria, honor, poder, suntuosidad..., que se aplican a Dios y al hombre. Cuando se habla de *la gloria de Dios,* los matices pueden ser diversos, pero lo esencial es que se habla de un ser invisible, inefable. Las descripciones teofánicas no son más que un intento de afirmar la presencia activa, real de Dios en medio de su creación, de su pueblo. Esto vale especialmente de las expresiones técnicas de P y Ez (cf. Ex 40,34s; Ez 1,28) [83]. *Omnipotente* (παντοκράτωρ): título propio de Dios, familiar a los judíos que leían la traducción griega de la Biblia, pues es la versión oridinaria de dos términos hebreos: el muy frecuente s^{e}ba'ôt y el menos usado *šadday*. El título era de fácil inteligencia también para los no judíos, pues así llamaban a algunas de sus divinidades supremas [84]. El título *Omnipotente* se funda en el hecho de que Dios es el Creador y Señor absoluto de todo. La Sabiduría participa de la naturaleza divina, pues es *emanación pura de su gloria*. Y por eso la Sabiduría recibe los mismos atributos de Dios, en concreto el de que *todo lo puede* (cf. v.23.27). Como consecuencia lógica, nada puede contaminar, manchar, hacer impura a la Sabiduría.

26. El autor continúa con la búsqueda de imágenes que manifiesten plásticamente lo indecible de la Sabiduría. La luz es otra de las metáforas utilizadas por nuestro autor con relación a la Sabiduría (cf. 6,12; 7,10.29). Y la elección está justificada por el valor intrínseco y por la belleza de la luz, símbolo de lo divino. En el Antiguo Testamento las descripciones de las manifestaciones divinas van casi siempre acompañadas de fenómenos luminosos (cf. Ex 24,17; Sal 104,1-2; Ez 1,27s; Hab 3,4). Una vez se le aplica a Dios la metáfora de la luz: Is 60,19-20 (cf. 1 Jn 1,5).

La Sabiduría es *reflejo,* destello, reverbero de la luz indeficiente divina, es luz de luz [85]. El origen y la naturaleza de la Sabiduría están de nuevo

[81] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 128.

[82] Según M.Dahood, Eclo 24,3 y Sab 7,25 serían la expresión más reciente de la doctrina sobre el origen divino de la Sabiduría, ya contenida en Prov 8,23, que, a su vez, se inspiraría en fuentes cananeas; cf. *Proverbs 8,22-31:* CBQ 30 (1968) 515.

[83] Cf. G. von Rad, δόξα: TWNT II 240-245; G.Kittel, δόξα: TWNT II 245-248.

[84] Cf. G.Ziener, *Die theol.*, 48s.

[85] Título aplicado a Jesucristo en el *Símbolo Niceno* (DS 125).

bellamente expresados con la imagen de la luz. En la Sabiduría se puede ver reflejada perfectamente *-espejo nítido-* la actividad de Dios. La actividad de la Sabiduría es la misma actividad de Dios (cf. v.17; 13,1 con v.21; 8,6). *Imagen de su bondad:* vulgarmente, la imagen no sólo decía relación estrecha con el objeto representado, sino que en ella misma ya se consideraba presente de alguna manera. Así, pues, la Sabiduría representa a Dios perfectamente y, además, de alguna manera Dios está en ella y por esto, a su vez, puede ser su perfecta manifestación [86]. La Sabiduría participa también de la bondad de Dios; su espíritu es «amigo del bien» (v.22d), bienhechor, «amigo del hombre» (v.23a; 1,6). Ella es madre de todos los bienes (cf. v.12) y por ella conseguimos el bien supremo, la amistad con Dios y su amor (cf. v.27-28) [87].

7,27-8,1. Actividad externa de la Sabiduría. Estructuralmente veíamos que el v.27 ocupaba el centro de la perícopa que comenzaba en 7,24 [88]. La idea central que aglutina la sección 7,24-8,1 es la de la actividad de la Sabiduría en el cosmos y entre los hombres. Después de haber penetrado el autor en las profundidades de Dios mismo para instruirnos sobre la Sabiduría (v.24-26), nos traslada a la creación entera y a la historia para desvelar en ellas la acción y presencia de la Sabiduría.

27. El verso, efectivamente, es eje y centro de la perícopa, no sólo por lo formal de la estructura, sino porque él en sí mismo es clímax de las especualciones sobre la Sabiduría. La intencionalidad del autor es parenética, sin que esto suponga menoscabo en el elogio a la Sabiduría. La grandeza de la Sabiduría se manifiesta en sus obras y éstas son fundamentalmente la creación como un todo o universo y el hombre como criatura privilegiada. En este verso confluyen los dos temas [89]. El autor nos habla de la actividad de la Sabiduría *ad extra,* es decir, en el universo y en nuestra historia, especialmente en la intimidad de los justos.

La Sabiduría es simplicísima, pero *todo lo puede* (cf. 11,23a de Dios); no se mengua en sí misma ni se divide (cf. Sal 102,27s) [90]. *Renueva el universo,* porque está presente y toma parte activa en la renovación continua de la creación (cf. 7,21; Sal 104,30), como lo estuvo al principio (cf. 9,9). «27ab suena como comentario al doble atributo 'uno-multiple', en clave de actividad. Esta capacidad de renovar cambiando es un dato fundamental en el pensamiento del libro y alcanzará su formulación máxima en el último

[86] Cf. K.Prümm, *Eikon et doxa apud Paulum.* Ad usum auditorum (Roma 1964) 8.33-37.

[87] Los v.25-26 han influido, al parecer, en la doctrina neotestamentaria sobre Cristo. Hebr 1.3 utiliza la metáfora del *reflejo* o reverbero y la une a la de la *gloria.* La metáfora de la imagen εἰκών, aplicada a Cristo, es común en Pablo, cf. 2 Cor 3,18; 4,4; Col 1,15; cf. A.Feuillet, *Le Christ, sagesse,* 150-158.172s. Espontáneamente la doctrina sobre la Sabiduría divina conduce a la ilimunación de la persona del Verbo, una vez que se nos ha revelado en Cristo; y, viceversa, la oscuridad sobre la Sabiduría y sus relaciones con Dios son iluminadas por Cristo, «Sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24).

[88] 8 hemistiquios en 7,24-26; 4 hemistiquios en 7,27 y otros 8 en 7,28-8,1.

[89] Los recursos estilísticos del autor en v.27 son variados: hace uso de la rima interna (οὖσα - μένουσα - μεταβαίνουσα); de las repeticiones (πάντα - τὰ πάντα; κατά - κατασκευάζει); acumulación de sonidos o aliteración, por ejemplo, γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας..., etc.

[90] Sobre el influjo de Sal 104,24 y 30 en Sab 7,27b, cf. P.W. Skehan, *Borrowings,* 389.

capítulo. La frase es como una combinación de dos sentencias bíblicas: 'Tú eres siempre el mismo' (Sal 102,28), 'Renuevas la faz de la tierra' (Sal 104,30); de la unión resulta algo nuevo y superior. Además es posible escuchar una alusión al 'motor inmóvil' de filósofos griegos»[91].

La Sabiduría tiene, sin embargo, predilección por el hombre, como la tiene Dios (cf. Prov 8,31). Por esto la acción de la Sabiduría en el ámbito del hombre tiene una significación especial y el autor la hace resaltar. Donde está el espíritu de Dios, allí esta la Sabiduría. *Las almas buenas*, los justos, son objeto de especialísima providencia (cf. 3,9). La Sabiduría *entra*, se comunica, penetra en ellas y las transforma en *amigos de Dios* (cf. 7,14). Profeta es el hombre que habla como portavoz de otra persona, habla en su nombre y transmite su mensaje. El que posee la Sabiduría es guiado por ella; puede, por tanto, hablar en nombre de Dios[92].

28. El que obra el mal no posee la Sabiduría ni convive con ella, más bien se aparta de ella como el impío, es enemigo de sí mismo y de Dios (cf. 1,3-6). En este sentido, el que no posee la Sabiduría no puede gozar de la amistad de Dios (cf. Prov 8,17). De Henoc dijo el autor en 4,10: «Agradó a Dios y Dios lo amó»; si Henoc fue amado de Dios es que él, que era justo entre tantos impíos, convivió con la Sabiduría. La convivencia con la Sabiduría es un tema que atraviesa todo el capítulo siguiente (8,2.9.16-18). El verbo convivir (συνοικεῖν) se refiere primariamente a la cohabitación y convivencia íntima entre los esposos (cf. Is 62,5). Al aplicarlo a la Sabiduría, iniciativa audaz del autor, nos manifiesta que entre el sabio-justo y la Sabiduría se realiza una comunidad de vida comparable a la del esposo y la esposa, donde el amor llega a la plenitud. Por esto el autor nos habla también de la amistad y del amor que Dios tiene *a quien convive con la Sabiduría*[93]. El amor de amistad solamente se puede dar entre amigos;

[91] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 128s.

[92] Existe una bibliografía abundantísima sobre *profetismo* y *profeta;* cf. L.Monloubou, *Profetismo y Profetas*. Profeta, ¿quién eres tú? (Madrid 1971). A.J.Heschel, *Los Profetas* I: El hombre y su vocación (B.Aires 1973); A.González-N.Lohfink-G. von Rad, *Profetas verdaderos, Profetas falsos* (Salamanca 1976); L.Alonso-J.L. Sicre Díaz, *Profetas*, I (Madrid 1980) 35-68; C.Larcher, II 510-512.

[93] En la mística cristiana se compara el más alto grado de unión entre el justo y Dios con el matrimonio, se le llama «matrimonio espiritual». El matrimonio espiritual «es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual; porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida. Y así, pienso que en este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma; de donde éste es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar. Porque así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la Divina Escritura, así también consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos natulezas en un espíritu y amor, según dice San Pablo, trayendo esta misma comparación, diciendo: El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él ‹Cor 6,17›; bien así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella, ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces» (San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* (segunda redacción), Canción XXII, 3; cf. Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior. Las moradas*. Séptimas moradas, cap.II.

aplicado a las relaciones del hombre con Dios, entre Dios y los que de hecho ya poseen a Dios, o mejor, son poseídos por él en la unidad de su espíritu (cf. Eclo 4,14) [94].

29-30. Ya se nos ha dicho que Salomón prefería la Sabiduría a las riquezas, a las piedras preciosas, a la salud, a la belleza y aun a la luz que no tiene ocaso (cf. 7,8-10). Ahora, en un contexto de profunda espiritualidad, de nuevo el autor pondera las excelencias de la Sabiduría, comparándola con las fuentes de la luz: con el sol, con las constelaciones y con la misma *luz del día*. La Sabiduría, «radiante e inmarcesible» (6,12a), es superior a todo término de comparación. La razón que da el autor en v.30 puede confundirnos, porque salta del orden físico natural: *luz del día* - noche, al orden estrictamente moral: *Sabiduría* - el mal. La correlación primera en v.30a es evidente por sí misma; la segunda en v.30b también lo es, después de habernos declarado la naturaleza y el origen de la Sabiduría, que la introduce en el ámbito de lo divino, por lo que no cabe pensar que la maldad pueda prevalecer sobre la Sabiduría.

8,1. En el verso anterior se apuntaba el tema de la lucha permanente y cósmica entre el bien y el mal; 8,1 lo confirma y con creces, ya que la Sabiduría aparece como un poder cósmico. El influjo de la Sabiduría, activo y permanente, se extiende de un extremo al otro del universo, porque «lo atraviesa y lo penetra todo» (7,24b) [95].

El autor atribuye a la Sabiduría la función del gobierno universal o de Providencia. En otros lugares esta función la ejercita Dios mismo (cf. 6,7d; 14,3a; 17,2c). El influjo del pensamiento estoico aparece otra vez en 8,1b. El autor habla de la Sabiduría como los estoicos de la providencia o πρόνοια (cf. 14,3a y 17,2c). El verbo διοικεῖν (administrar, gobernar una casa, dirigir pueblos: 12,18b, o simplemente el universo: 15,1b) lo emplea la filosofía estoica para significar su concepto de Providencia [96].

El autor no tiene inconveniente, como ya hemos visto en varias ocasiones, en utilizar el mismo vocabulario de los estoicos, pero con un contenido purificado de toda contaminación determinista o panteísta. La que lo ha hecho todo, la Sabiduría, está presente en todo lugar y sabiamente, *con acierto* dirige y gobierna la marcha del universo (cf. 15,1) [97].

1.6. La Sabiduría tiene todos los bienes deseables (8,2-9)

8,2 La quise y la rondé desde muchacho
y la pretendí como esposa,
enamorado de su hermosura.

[94] En Jesucristo se nos ha manifestado el amor que Dios nos tiene: él nos ama antes de que nosotros le amemos a él, y aun a pesar de nuestros pecados (cf. 1 Jn 4,9-10; Rom 5,8).

[95] En el autor se descubre el influjo de Platón (cf. *Timeo* 34B) y las teorías sobre el espíritu universal; cf. C.Larcher, *Études*, 373-376.405-407.

[96] Cf. SVF II 416; H.Diels, *Doxographi graeci*, 464s.

[97] Más sobre el influjo de la doctrina estoica en nota 81; cf. también J.Weber, 452s.

del tiempo del autor. Ella espera en casa el retorno del esposo, le depara el descanso deseado. Su trato esmerado no le causa amargura y no es como la mala mujer de quien nos dice Proverbios: «Más vale vivir en rincón de azotea que en taberna con mujer pendenciera» (21,9), o «Mejor es habitar en desierto que con mujer pendenciera y de mal genio» (21,19; cf. 27,15; Ecl 7,26-28; Eclo 25,13-26). *Su intimidad* o convivencia no causa disgusto. De nuevo la *simbiosis* (cf. v.3.9) de la Sabiduría, cuyo fruto es placer y gozo (cf. Gál 5,22). Descripciones de la mujer que hace feliz a su marido, cf. en Prov 31,10-31; Eclo 26,14.13-18.

1.8. La Sabiduría es puro don de Dios (8,17-21)

8,17 Esto es lo que yo pensaba
y sopesaba para mis adentros:
la inmortalidad consiste en emparentar con la sabiduría;

18 su amistad es noble deleite;
el trabajo de sus manos, riqueza inagotable;
su trato asiduo, prudencia;
conversar con ella, celebridad;
entonces me puse a dar vueltas, tratando de llevármela a casa.

19 Yo era un niño de buen natural,
dotado de un alma buena;

20 mejor dicho, siendo bueno, entré en un cuerpo sin tara.

21 Al darme cuenta de que sólo me la ganaría si Dios me la otorgaba
- y saber el origen de esta dádiva suponía ya buen sentido -,
me dirigí al Señor y le supliqué,
diciendo de todo corazón:

17 «para mis adentros». Lit.: «en mi corazón».
18 «conversar con ella». Lit.: «en la participación de sus palabras».
21 La construcción en el texto griego es negativa, a saber: «al darme cuenta de que no podría poseerla, si Dios no me la daba».

8,17-21. Esta pequeña unidad, enmarcada en una inclusión (*para mis adentros* ‹ἐν καρδίᾳ μου› - *de todo corazón* ‹τῆς καρδίας μου›: v.17b y 21d), recapitula lo anterior e introduce a la sección siguiente en el cap.9. Por esto el vocabulario nos remite a 8,2-9 [121]. El v.21 es el preámbulo de la oración de Salomón.

[121] Ya hemos dicho que 8,2-9 y 8,17-21 (cf. nota 99) se correspondían mutuamente en la estructura particular concéntrica del cap. 8; lo confirma el vocabulario común: ἐζήτησα (v.2b) ζητῶν (v.18e); πλοῦτος (v.5a y 18b); φρόνησις v.6a.7c y 18c.21b); πόνοι (v.7b) - πόνοις (v.18b); εἰδώς (v.9b) - ειδέναι (v.21b); φροντίδων (v.9c) - φροντίσας (v.17b); εὐγένειαν (v.3a) - συγγενεία (v.17c), cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 70. En 8,2a habla Salomón de su juventud: *desde muchacho* y en 8,19a de su infancia: *yo era un niño*.

17-18. Los dos versículos son un solo periodo original, cuya afirmación principal está al final en v.18e: *me puse a dar vueltas* buscando cómo... El centro de atención sigue siendo la Sabiduría que Salomón quiere conseguir a toda costa. En v.17b refleja el autor la manera de pensar de los semitas: el corazón es el centro de la actividad intelectual (cf. 1 Re 3,12) [122].

De v.17c a v.18d hay «cinco sentencias de estructura muy regular, con sólo inversión de orden en la primera y en la quinta» [123], que ponen de manifiesto las ventajas del trato y de la familiaridad con la Sabiduría.

La inmortalidad puede significar la fama imperecedera, como en v.13, pero también pervivencia personal más allá de la muerte por la referencia a v.3 y por la participación gratuita en la naturaleza de la Sabiduría, que supone emparentar con ella [124]. En 7,14 el autor ha hablado de la amistad con Dios precisamente de aquellos que poseen la Sabiduría.

Noble deleite es lo mismo que el placer y gozo de v.16d. *El trabajo de sus manos:* πόνοι = fruto del trabajo (cf. v.7; Prov 31,10ss). El fruto de los que trabajan bajo el influjo de la Sabiduría es de lo que más aparece en esta parte (cf. 7,8.11.13; 8,5). *La prudencia* siempre aparece en relación con la Sabiduría o como fruto de ella en toda la literatura sapiencial (cf. 6,15; 7,7.16; Prov 9,6; 10,23; Bar 3,9ss; Eclo 1,4, etc.). *Celebridad* (cf. v.10-13), se trata de una comunicación que es participación en el modo de pensar y de obrar.

Me puse a dar vueltas buscando o *tratando de:* el autor con esta sentencia recuerda el v.2 y el 9. *Llevármela a casa,* tomándola como esposa (cf. v.2.9); el medio cómo va a conseguirlo lo dirá en la próxima sección: por medio de la oración.

19-20. Estos dos versos afirman la índole natural perfecta del rey Sabio, para hacer resaltar la categoría excelsa de la Sabiduría que nadie puede merecer por perfecto que sea. Existe, pues, un contraste pretendido entre los v.19-20 y el v.21. Este punto de vista ilumina la interpretación de los v.19-20, lugar ya célebre por ser objeto de opiniones tan divergentes. El fin principal del autor en toda esta sección es ensalzar a la Sabiduría por los innumerables bienes que nos reporta.

La Sabiduría es siempre el tema central y en ninguna hipótesis se puede merecer, porque es verdadero don de Dios. La aplicación al caso presente de la teoría filosófica de la preexistencia de las almas no soluciona el problema e, interpretada rigurosamente, parece contradecir lo que el autor escribe en otros pasajes de Sab (cf. 15,11; 7,1-2) [125]. No olvidemos, sin embargo, que Salomón habla en tono poético.

[122] Cf G Baumgartel, καρδία TWNT III 609-611

[123] L Alonso Schokel, *Sabiduría,* 134

[124] Sobre la estrecha relación de parentesco entre el hombre y la divinidad en el mundo griego, cf J M Reese, *Hellenistic,* 14, A J Festugiere, *L'idéal,* 48,81, É des Places, *La syngeneia chrétienne* Bib 44 (1963) 304-322

[125] A propósito de Sab 8,19-20 existe una literatura inmensa La dificultad máxima está en averiguar si el autor de Sab supone o no en v 19-20 la doctrina filosófica de la preexistencia de las almas Los autores se han dividido claramente en dos bandos los que defienden que Sab enseña la preexistencia de las almas y los que niegan tal hipótesis, entre los primeros podemos

Salomón, de cualidades perfectas en cuerpo y alma desde su nacimiento, no merece el don divino de la Sabiduría El autor no ha encontrado esta vez la fórmula feliz, exacta para exponer esta verdad. La formulación es equívoca y objetivamente ha motivado la diversidad de pareceres. En el v.19 el autor parece dar la primacía a las cualidades naturales que se derivan del cuerpo; en el v.20 corrige la expresión, sin negarla en absoluto: *mejor dicho* (μᾶλλον δέ) [126], y quita la primacía al cuerpo. M.Adinolfi escribe: «Después de haber hablado en v.19 desde el punto de vista del cuerpo, el Pseudo Salomón se coloca en el del alma en v.20. En virtud de la *epidiórthosis* (corrección, figura retórica), el μᾶλλον δέ que une los dos versículos no niega cuanto se ha afirmado en v.19, sino que lo determina en el verso siguiente. Es decir, expresa en el v.20 con términos filosóficos helenísticos –aunque sin compartir del todo el trasfondo ideológico griego– el pensamiento expuesto ya en el versículo precedente en lenguaje corriente del tiempo, lenguaje que parecía dar la superioridad al cuerpo» [127].

La antropología filosófica que reflejan estos versos no se puede determinar con exactitud. El v.19 parece contener la doctrina vulgar: la persona, el yo, está constituido por el alma y el cuerpo, sin determinar la relaciones mutuas; el v.20 refleja el influjo de las doctrinas platónicas: el alma es el constitutivo de la persona que habita en el cuerpo [128].

21. En el v.21a hay que suplir *la Sabiduría* (cf. Eclo 6,27) [129]. El verso sirve de puente entre las reflexiones precedentes de Salomón y la oración del cap.9. En cuanto a lo primero, Salomón termina con una confesión humilde de su impotencia; lo lógico, pues, o prudente será acudir al Señor, dador de todos los bienes. *Dádiva* (χάρις) o don gratuito, tiene ya sabor neotestamentario. «Meditar en la Sabiduría es prudencia consumada» (6,15); a la *prudencia*, como virtud del discernimiento de los medios sobrenaturales, pertenece también conocer el origen divino de la Sabiduría. Así, pues, Salomón, tipo del hombre sapiente, dirige a Dios su oración. Quizás v.21d sea una reminiscencia de la oración diaria de todo israelita piadoso: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,5; cf. también Sant 1,5-6).

citar a C L W Grimm, 176-179, E Schurer, *Geschichte*, III 380 E Zeller, *Philosophie der Griechen*, III/2, 294, S Holmes, 531, F Focke, *Die Entstehung*, 91, J Reider, *The Book of Wisdom*, 124s, L Alonso Schokel, *Sabiduria*, 134s, D Winston, *The Wisdom*, 25s 198 Entre los que niegan que en Sab se contenga la doctrina platónica de la preexistencia del alma están M -J Lagrange, *Le livre de la Sagesse*, 89s, F C Porter, *The Pre-existence*, 53-115, E Gartner, *Komposition*, 30, P Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 173s, F Feldmann, *Das Buch der Weisheit*, 65S, R Schutz, *Les idees*, 26-234, J Fichtner, *Weisheit Salomos*, 35, H Duesberg-I Fransen, *Les Scribes*, 851s, R J Taylor, *The eschat Meaning*, 87-92, C Larcher, *Études*, 27-278, J M Reese, *Hellenistic*, 80-86, U Offerhaus, *Komposition*, 366 nota 127, M Adinolfi, *La dicotomia*, 145-155 M Gilbert se inclina por la sentencia negativa Sab 8,19-20 «no supone, al parecer, la preexistencia del alma, como lo afirma D Winston » (DBS XI 109)

[126] En cuanto a la figura retórica cf M Adinolfi, *La dicotomia*, 147-149, BDebr 495 3

[127] *La dicotomia antropologica*, 155

[128] Cf I Heinemann, *Poseidonios* I 2 142s, M Adinolfi, *La dicotomia*, 153s

[129] No se trata en v 21a de la castidad, como defiende Grimm Los comentaristas modernos están de acuerdo en que hay que completar el texto con *la Sabiduria*

17-18. Los dos versículos son un solo periodo original, cuya afirmación principal está al final en v.18e: *me puse a dar vueltas* buscando cómo... El centro de atención sigue siendo la Sabiduría que Salomón quiere conseguir a toda costa. En v.17b refleja el autor la manera de pensar de los semitas: el corazón es el centro de la actividad intelectual (cf. 1 Re 3,12) [122].

De v.17c a v.18d hay «cinco sentencias de estructura muy regular, con sólo inversión de orden en la primera y en la quinta» [123], que ponen de manifiesto las ventajas del trato y de la familiaridad con la Sabiduría.

La inmortalidad puede significar la fama imperecedera, como en v.13, pero también pervivencia personal más allá de la muerte por la referencia a v.3 y por la participación gratuita en la naturaleza de la Sabiduría, que supone emparentar con ella [124]. En 7,14 el autor ha hablado de la amistad con Dios precisamente de aquellos que poseen la Sabiduría.

Noble deleite es lo mismo que el placer y gozo de v.16d. *El trabajo de sus manos:* πόνοι = fruto del trabajo (cf. v.7; Prov 31,10ss). El fruto de los que trabajan bajo el influjo de la Sabiduría es de lo que más aparece en esta parte (cf. 7,8.11.13; 8,5). *La prudencia* siempre aparece en relación con la Sabiduría o como fruto de ella en toda la literatura sapiencial (cf. 6,15; 7,7.16; Prov 9,6; 10,23; Bar 3,9ss; Eclo 1,4, etc.). *Celebridad* (cf. v.10-13), se trata de una comunicación que es participación en el modo de pensar y de obrar.

Me puse a dar vueltas buscando o *tratando de:* el autor con esta sentencia recuerda el v.2 y el 9. *Llevármela a casa,* tomándola como esposa (cf. v.2.9); el medio cómo va a conseguirlo lo dirá en la próxima sección: por medio de la oración.

19-20. Estos dos versos afirman la índole natural perfecta del rey Sabio, para hacer resaltar la categoría excelsa de la Sabiduría que nadie puede merecer por perfecto que sea. Existe, pues, un contraste pretendido entre los v.19-20 y el v.21. Este punto de vista ilumina la interpretación de los v.19-20, lugar ya célebre por ser objeto de opiniones tan divergentes. El fin principal del autor en toda esta sección es ensalzar a la Sabiduría por los innumerables bienes que nos reporta.

La Sabiduría es siempre el tema central y en ninguna hipótesis se puede merecer, porque es verdadero don de Dios. La aplicación al caso presente de la teoría filosófica de la preexistencia de las almas no soluciona el problema e, interpretada rigurosamente, parece contradecir lo que el autor escribe en otros pasajes de Sab (cf. 15,11; 7,1-2) [125]. No olvidemos, sin embargo, que Salomón habla en tono poético.

[122] Cf G Baumgartel, καρδία TWNT III 609-611

[123] L Alonso Schokel, *Sabiduria,* 134

[124] Sobre la estrecha relación de parentesco entre el hombre y la divinidad en el mundo griego, cf J M Reese, *Hellenistic,* 14, A J Festugiere, *L'ideal,* 48,81, É des Places, *La syngeneia chrétienne* Bib 44 (1963) 304-322

[125] A propósito de Sab 8,19-20 existe una literatura inmensa La dificultad máxima está en averiguar si el autor de Sab supone o no en v 19-20 la doctrina filosófica de la preexistencia de las almas Los autores se han dividido claramente en dos bandos los que defienden que Sab enseña la preexistencia de las almas y los que niegan tal hipótesis, entre los primeros podemos

Salomón, de cualidades perfectas en cuerpo y alma desde su nacimiento, no merece el don divino de la Sabiduría El autor no ha encontrado esta vez la fórmula feliz, exacta para exponer esta verdad. La formulación es equívoca y objetivamente ha motivado la diversidad de pareceres. En el v.19 el autor parece dar la primacía a las cualidades naturales que se derivan del cuerpo; en el v.20 corrige la expresión, sin negarla en absoluto: *mejor dicho* (μᾶλλον δέ) [126], y quita la primacía al cuerpo. M.Adinolfi escribe: «Después de haber hablado en v.19 desde el punto de vista del cuerpo, el Pseudo Salomón se coloca en el del alma en v.20. En virtud de la *epidiórthosis* (corrección, figura retórica), el μᾶλλον δέ que une los dos versículos no niega cuanto se ha afirmado en v.19, sino que lo determina en el verso siguiente. Es decir, expresa en el v.20 con términos filosóficos helenísticos –aunque sin compartir del todo el trasfondo ideológico griego– el pensamiento expuesto ya en el versículo precedente en lenguaje corriente del tiempo, lenguaje que parecía dar la superioridad al cuerpo» [127].

La antropología filosófica que reflejan estos versos no se puede determinar con exactitud. El v.19 parece contener la doctrina vulgar: la persona, el yo, está constituido por el alma y el cuerpo, sin determinar la relaciones mutuas; el v.20 refleja el influjo de las doctrinas platónicas: el alma es el constitutivo de la persona que habita en el cuerpo [128].

21. En el v.21a hay que suplir *la Sabiduría* (cf. Eclo 6,27) [129]. El verso sirve de puente entre las reflexiones precedentes de Salomón y la oración del cap.9. En cuanto a lo primero, Salomón termina con una confesión humilde de su impotencia; lo lógico, pues, o prudente será acudir al Señor, dador de todos los bienes. *Dádiva* (χάρις) o don gratuito, tiene ya sabor neotestamentario. «Meditar en la Sabiduría es prudencia consumada» (6,15); a la *prudencia,* como virtud del discernimiento de los medios sobrenaturales, pertenece también conocer el origen divino de la Sabiduría. Así, pues, Salomón, tipo del hombre sapiente, dirige a Dios su oración. Quizás v.21d sea una reminiscencia de la oración diaria de todo israelita piadoso: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,5; cf. también Sant 1,5-6).

citar a C L W Grimm, 176-179, E Schurer, *Geschichte,* III 380 E Zeller, *Philosophie der Griechen,* III/2, 294, S Holmes, 531, F Focke, *Die Entstehung,* 91, J Reider, *The Book of Wisdom,* 124s, L Alonso Schokel, *Sabiduría,* 134s, D Winston, *The Wisdom,* 25s 198 Entre los que niegan que en Sab se contenga la doctrina platónica de la preexistencia del alma estan M -J Lagrange, *Le livre de la Sagesse,* 89s, F C Porter, *The Pre-existence,* 53-115, E Gartner, *Komposition,* 30, P Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 173s, F Feldmann, *Das Buch der Weisheit,* 65S, R Schutz, *Les idees,* 26-234, J Fichtner, *Weisheit Salomos,* 35, H Duesberg-I Fransen, *Les Scribes,* 851s, R J Taylor, *The eschat Meaning,* 87-92, C Larcher, *Études,* 27-278, J M Reese, *Hellenistic,* 80-86, U Offerhaus, *Komposition,* 366 nota 127, M Adinolfi, *La dicotomia,* 145-155 M Gilbert se inclina por la sentencia negativa Sab 8,19-20 «no supone, al parecer, la preexistencia del alma, como lo afirma D Winston » (DBS XI 109)

[126] En cuanto a la figura retórica cf M Adinolfi, *La dicotomia,* 147-149, BDebr 495 3

[127] *La dicotomia antropologica,* 155

[128] Cf I Heinemann, *Poseidonios* I 2 142s, M Adinolfi, *La dicotomia,* 153s

[129] No se trata en v 21a de la castidad, como defiende Grimm Los comentaristas modernos están de acuerdo en que hay que completar el texto con *la Sabiduria*

2. Oración de Salomón pidiendo la Sabiduría: 9,1-18

«El capítulo 9 del libro de la Sabiduría forma un todo [1], en forma de plegaria. En realidad es continuación y culminación del discurso sobre la Sabiduría [2]. En efecto, esta bella oración es un digno colofón del canto a la Sabiduría; está inspirada en la oración de Salomón en 1 Re 3,6-9 y 2 Crón 1,8-10 [3], pero enriquecida con aportaciones de la tradición sapiencial y modelada según el estilo peculiar del autor.

En este capítulo son muy numerosos los recursos literarios, típicos del autor, sobre todo el uso de las estructuras concéntricas. Las hay de todo tipo: generales y parciales, entrelazándose unas con otras. Señalamos en primer lugar la relación que existe entre el comienzo de la oración y su final: τῇ σοφίᾳ... ἄνθρωπον (v.2a) - ἄνθρωποι... τῇ σοφίᾳ (v.18b.c) [4], formando así una perfecta inclusión, que encierra dentro de sí a toda la plegaria de Salomón, armónicamente estructurada en su totalidad.

Siguiendo a M. Gilbert, dividimos el cap. 9 en tres estrofas: a) v.1-6; b) v.7-12; c) v.13-18 [5]. Las tres estrofas tienen una cierta autonomía, pero están íntimamente relacionadas. El tema central de toda la oración: el don divino de la Sabiduría, es también centro de atracción de cada una de las estrofas (cf. v.4 para 1-6; v.10ab para 7-12 y v.17aβb para 13-18) [6].

Descubrir cuál es el plan del autor en la realización literaria de la plegaria de Salomón o de cualquier otra perícopa, es de importancia capital para la exégesis. Así podemos descubrir sentidos que a primera vista están ocultos en sentencias yuxtapuestas o aisladas, ordenamos jerárquica y armoniosamente lo que puede parecer desordenado, o simplemente confirmamos

[1] M.Gilbert, *La structure*, 301. N.Peters cree que originariamente el cap.9 era un salmo alfabético en hebreo, traducido después al griego por el autor de Sab, cf. *Ein hebräischer*. Dubarle lo admite como probable, cf. *Les Sages*, 189; J.Fichtner se opone resueltamente (cf. *Weisheit Salomos*, 37). Sobre la diversidad de opiniones acerca de la estructura, división y vertebración de las partes, cf. M.Gilbert, *La structure*, 301-305; U.Offerhaus, *Komposition*, 90-97; P.Bizzeti, *Il libro*, 72s.

[2] L.Alonso afirma que «la plegaria está en función de la segunda parte del libro, y por eso también de la primera; es como una conclusión, y ocupa un puesto central en todo el libro» (*Sabiduría*, 135). La unidad de la segunda parte del libro de la Sabiduría está en el género Encomio, que consta de subgéneros, cf. U. Offerhaus, *Komposition*, 93s.

[3] Las diferencias más notables que introduce el seudo-Salomón en el c.9 las estudia M.Gilbert en su artículo citado (cf. p.321-326).

[4] A. Schmitt (*Struktur*, 2-4) defiende en contra de A.G.Wright y de M.Gilbert que 9,18 no forma parte del cap 9, sino del 10, al que le sirve de título. Sus argumentos prueban que 9,18 introduce a 10,1ss, pero no excluyen su pertenencia al cap.9; cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 72-73. El v.18 tiene una doble función: la de cerrar una parte y la de abrir otra. Este método es familiar al autor (cf. 2,21-24; 4,20; 5,23; 6,22-25).

[5] Cf. *Structure* y DBS XI 71s. La misma división en R. Cornely-C.Fillion, *La Sainte Bible*, 34ss; L.Jansen, *Die Spatjudische Psalmendichtung...* (Oslo 1937) 90-95.

[6] En nuestro comentario de 1969 escribíamos: «El v.17 recapitula lo principal de la oración de Salomón, ... hace referencia a los v.4 y 10, donde Salomón pedía el don de la sabiduría usando los mismos verbos de las súplicas (ἔδωκας - δός; ἔπεμψας πέμψον)» (pág. 691). Según M.Gilbert (*La structure*, 315) el cuadro esquemático de la estructura concéntrica de todo el cap. 9 y que confirma la división en tres estrofas, es el siguiente: A.B.C.D.E.B''. E'.D'.C'.B'.A'.

lo que muchos autores han descubierto con otros métodos que, al parecer, son menos objetivos.

2.1. Sin la Sabiduría el hombre es nada (9,1-6)

9,1 Dios de los padres, Señor de misericordia,
que todo lo creaste con tu palabra

2 y formaste al hombre sabiamente
para que dominara todas tus criaturas,

3 gobernara el mundo con santidad y justicia
y administrara justicia rectamente:

4 dame la sabiduría entronizada junto a ti,
no me niegues un puesto entre los tuyos.

5 Porque soy siervo tuyo, hijo de tu sierva,
hombre débil y efímero
incapaz de entender el derecho y la ley;

6 por más cumplido que sea un hombre,
si le falta tu sabiduría, no valdrá nada.

1 La invocación inicial ofrece algunas dificultades textuales en el primer hemistiquio. La lección θεὲ πατέρων (sin μοῦ) se da por segura, dada la categoría de los testigos. Si aplicamos el mismo criterio a la segunda parte el hemistiquio, los testimonios avalan: «Señor de *tu* (σου) misericordia» (B A S *O* V etc). Sin embargo, los autores prefieren eliminar el tu por diversas razones; Fichtner apunta que es por influjo de 1b (cf. C.E. Purinton, *Translation,* 291s, que admite el σου; F.Feldmann, *Textkritische,* 60, que lo suprime; también C.Larcher, II 564). «Señor de misericordia» con probabilidad es genitivo de cualidad, equivale al adjetivo: Señor misericordioso. «con tu palabra», valor instrumental de la preposición ἐν; puede considerarse un hebraísmo, pero también en griego la preposición ἐν tiene el mismo significado (cf. P.Joüon, 133c; Kühner-Gerth, II.1 431, 1,3).

2 «sabiamente». Lit.: «con tu sabiduría»; existe una referencia intencionada entre 9,2a y 9,18c: la *sabiduría.*

4 «entronizada junto a ti». Lit.: «que comparte tu trono». «entre los tuyos». Lit.: «de entre tus hijos».

6 «por más cumplido que sea un hombre». Lit.: «pues, aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres».

9,1-6. La estrofa comienza *ex abrupto* con los vocativos: *Dios* y *Señor,* porque le precede 8,21 que es su introducción literaria, donde también encontramos: *Dios* y *Señor.* La cesura entre el v.6 y v.7 marca el final de la estrofa. Temáticamente los v.5-6 forman una unidad: debilidad de Salomón –del hombre–, que los separa de v.7ss: elección de Salomón, etc.; gramaticalmente el v.6 está unido al v.5 por la partícula γάρ, como el v,5 al v.4 por ὅτι, su prueba. Una inclusión viene a confirmar que también desde el punto de vista literario y textual 9,1-6 forma una unidad [7].

[7] τῇ σοφίᾳ σου... ἄνθρωπον (*con tu sabiduría* formaste *al hombre;* v.2a) - ἀνθρώπων, τῆς

La estrofa 9,1-6 toca temas tan fundamentales como son: el de Dios –de Israel–, creador del universo (v.1) y del hombre; la función creadora de la Sabiduría con relación al hombre (v.2a) [8]; destino y vocación del hombre: el señorío sobre toda la creación (v.2b-3); destino y vocación que no podrá realizar Salomón (el hombre) sin la Sabiduría de Dios (v.4-6), pues, como hombre, es todo debilidad e impotencia (v.5-6). Es, por lo tanto, una necesidad vital que Dios le conceda la Sabiduría; con ella todo, sin ella nada (v.6b).

1. *Dios de los padres:* fórmula muy querida de los israelitas y que tiene detrás de sí una larga tradición religiosa [9]. *Los padres* son los antepasados de los israelitas, pero principalmente los patriarcas (cf. Gén 26,24; 28,13; 32,10; Ex 2,6.15; 1 Crón 29,18-20) y David (cf. 1 Re 3,6; 2 Crón 1,8s; 1 Crón 28,9). Aduce el recuerdo de *los padres* para que sus méritos hagan la oración eficaz. A la fidelidad de *los padres* responde la fidelidad de Dios en cumplir las promesas hechas a los padres y en favor de su descendencia.

Señor de misericordia: la misericordia es un atributo divino que los autores sagrados no se cansan de proclamar, especialmente en los Salmos. El autor ha invocado el recuerdo de los padres, pero sabe que Dios oirá su oración, no tanto por los méritos de los padres, sino «porque es bueno y su misericordia es eterna» (Sal 136,1) y reparte sus dones gratuitamente.

Que todo lo creaste: Es dogma fundamental del judaísmo de todos los tiempos la fe en Dios Creador (cf. Gén 1; Sal 33,6-9; 104, 5-9; Tob 8,5-6; 2 Mac 1,24). Todo (τὰ πάντα): el universo o conjunto de seres que llamamos creación (cf. 1,7; 7,27). *Con tu palabra:* la palabra es como el instrumento de que Dios se sirve para crear y la expresión antropomórfica de la omnipotencia divina (cf. 16,12.26; 18,15s). El autor alude a pasajes de la Escritura donde se hace mención de la palabra, instrumento de Dios en la creación (cf. Gén 1; Sal 33,6; Jdt 16,14; Eclo 39,17; 42,15) [10]. En nuestro contexto de oración el autor recuerda la omnipotencia divina, manifestada en el hecho de la creación, porque para él es motivo de confianza.

2a. El orante invoca a Dios, Creador del universo (v.1b), pero además introduce el tema de la creación del hombre como motivo más apremiante para que lo escuche. La creaturidad del hombre será tratada desde muchos puntos de vista: general (v.2-3), particular (v.5), general de nuevo al final (v.13-18), siempre a partir de los datos que ofrecen las sagradas Escrituras.

Sabiamente, con tu Sabiduría, responde quiásticamente a *con tu palabra* de v.1b. La tradición de la Escritura relaciona la acción creadora de Dios con su sabiduría (cf. Sal 104,24; Prov 3,19; Jer 10,12); el autor aplica esta tradición a la creación más concreta del hombre. No olvidemos que el pensamiento del

ἀπὸ σοῦ σοφίας... (entre los hijos de *los hombres,* si les falta *tu sabiduría*: v.6a.b.

[8] Recordamos la inclusión con v.18c que trata de la función salvadora de la misma Sabiduría.

[9] Cf. H.Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Yahweverehrung in Kanaan:* BZAW 98 (Berlín 1966).

[10] Cf. D.Muñoz, *Dios-Palabra* (Granada 1974) 606-610, la palabra creadora en los targumim del Pentateuco; M.Gilbert, *La relecture,* 329.

autor está centrado en la Sabiduría divina, objeto de su petición (cf. v.4a.10a.17a). La Sabiduría para el autor es un atributo divino personificado (cf. 7,22b-8,1), por lo que es creadora (cf. 7,22a; 8,6) y, por ello mismo, salvadora de su creación y del hombre (cf. v.18; 10,1ss).

Formaste al hombre: El verbo *formar* es sinónimo de crear (cf. 11,24c y 13,4b) [11]; el autor se inspira simultáneamente con toda certeza en Gén 1,26-28 y 2,7, pero le es familiar el verbo κατασκευάζειν para expresar la acción del artesano (cf. 13,11; 14,2). *El hombre* tiene sentido genérico, abarca a todos los individuos de la especie humana (cf. 2,23; Gén 1,26-28; 2,7; Sal 8,7; Eclo 17,1).

2b-3. El autor se ocupa en v.2b-3 de la vocación dada por Dios al hombre desde sus comienzos, es decir, desde el mismo plan o proyecto que Dios tiene sobre el hombre (cf. Gén 1,26ss; Prov 8,31; Rom 8,29: Ef 1,4), como lo manifiesta expresamente mediante la partícula final ἵνα: *para que,* de la que dependen también los verbos de v.3.

En una primera aproximación se puede descubrir cierto orden y dependencia en los tres hemistiquios: del dominio genérico de v.2b, se desciende al modo adecuado de gobierno en el mundo (v.3a) y al ejercicio de la justicia entre los hombres (v.3b). Pero el contenido de v.2b-3 es mucho más complejo. Como decíamos, el autor expone el sentido de la existencia humana según el plan de Dios. Señor absoluto de las criaturas no hay más que uno, Dios (cf. 6,7; 8,3; 1,26; 13,3.9: δεσπότης; 12,16b.18a: Dios es sujeto del verbo δεσπόζειν, cf. 1 Crón 29,11s); pero por voluntad divina el hombre es su lugarteniente en el mundo, en su nombre ejerce dominio sobre las criaturas del universo; es señor de ellas no por derecho propio, sino por delegación (cf. Gén 1,26.28; Sal 8,7-9; Eclo 17,2-4) [12].

Pero que el dominio del hombre se extienda a todas las criaturas no significa que pueda hacer con ellas lo que se le antoje. El v.3 señala cómo debe el hombre ejercer en concreto el dominio que Dios le ha dado sobre la creación. El principio fundamental es el reconocimiento del supremo señorío de Dios Creador. El hombre, por lo tanto, debe respetar en primer lugar al Señor de la creación, en segundo lugar el orden establecido por Dios en su creación o mundo. *El mundo* comprende el conjunto armonioso (κόσμος) de todo lo creado, incluido el hombre mismo (cf. 2,24a; 10,1a; 14,6b).

Las disposiciones requeridas por parte del hombre para el gobierno acertado del mundo son: *la santidad* y *la justicia. La santidad* parece que consiste en el respeto a Dios y en el cumplimiento de su voluntad, expresada en las leyes que se consideran de origen divino, tanto en el mundo griego como en el semítico (cf. 6,10; 2,22; 5,19; 14,30). *La justicia* que no es mero

[11] Comparar LXX con TM en Is 40,28; 43,7; 45,9.

[12] Un magnífico testimonio de esta enseñanza lo tenemos en *Pastor de Hermas:* «¿No entiendes cuán grande y poderoso y admirable es la gloria de Dios, que creó el mundo por amor del hombre y al hombre sometió toda su creación y le dio todo poder para dominar cuanto hay bajo el cielo? Si, pues –me dijo–, el hombre es dueño de todas las critaturas de Dios y sobre todas ejerce señorío, ¿no podrá también enseñorearse de estos mandamientos?» (*Mand.* 12,4; 47,2-3). Traduc. de D.Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos.* BAC 65 (Madrid 1965) 1003.

sinónimo de santidad, dice relación al recto comportamiento con los demás, como ya ha manifestado el autor en pasajes importantes (cf. 1,1-15; 2,11; 5,6; 8,7), o confirmará más adelante (cf. 12,16; 15,3). En este contexto de relaciones explícitamente «cósmicas» (v.3a), el contexto de *justicia* tiene que ser también cósmico, por lo que se debe tener en cuenta el recto ejercicio de la soberanía del hombre sobre las critaturas irracionales. Este pensamiento no es ajeno a la Escritura que inculca gran consideración y respeto hacia el mundo animal y la naturaleza en general (cf. Ex 20,10 // Dt 5,14; Lev 25,2-5; Jonás 4,11; Rom 8,19-22).

El v.3b está construido con paralelismo sinonímico y su sentido se restringe a la administración de la justicia entre los hombres, pues el autor supone que unos hombres tendrán que hacer de jueces de otros. El hecho de poder juzgar un hombre a otro no lo coloca en una esfera superior, opinión muy extendida en tiempos del autor y también antes y después, hasta nuestros días. El autor, lo mismo que la tradición bíblica en bloque, es muy sensible a la corrupción de los que por oficio deben juzgar (cf. Ex 23,1-9; Lev 19,15; 24,22; Dt 1,17). Si en el acto en que deben resplandecer la justicia ésta es atropellada, ya no existe motivo de esperanza entre los hombres para una convivencia digna y humana (cf. Ecl 3,16: 5,7). Por esto el autor pone como tarea dada por Dios al hombre el dominio sobre todas las critaturas y el gobierno del mundo, pero también el administrar la justicia entre los hombres *rectamente*. El original dice: «con rectitud de alma» (cf. 1 Re 3,6; 9,4; Sal 9,8-9; 96,10; 98,9) [13].

4. Los v.2-3 proponen el plan ideal de Dios sobre el hombre, el horizonte al que todo hombre debe procurar aproximarse. Salomón, representante de todos los hombres, reconoce desde el primer momento que no podrá realizar por sí solo este plan si Dios no viene en su auxilio. El auxilio de Dios se llama Sabiduría y Dios es el único que puede darla (cf. 8,21); por esto Salomón se la pide directamente. Este v.4, con la petición directa de la Sabiduría divina, ocupa el centro de la estrofa y hace aflorar el tema dominante en toda la oración (cf. v.10a.b y 17a).

Hicimos notar en la introducción a la estrofa que el autor se separa de sus fuentes de inspiración 1 Re 3,9 y 2 Crón 1,10 al pedir la Sabiduría divina, entronizada junto a ti (πάρεδρον). πάρεδρος (cf. 6,14), aplicado al ámbito de lo religioso, se dice de la divinidad o de la persona elevada al rango divino que comparte la dignidad del ser supremo. En Egipto la diosa πάρεδρος por excelencia es Isis, junto a Osiris o Serapis [14]. En el libro de la Sabiduría la idea no es completamente nueva, la expresión sí. La Sabiduría es de origen divino (cf. 7,25s; Eclo 1,1), está con Dios (cf. 8,3-4; 9,9; Prov 8,27-30; también Eclo 24,4), y aquí el autor la hace sentar en el mismo trono de Dios (cf. Sal 110,1), no para convertirla en una diosa, sino como personificación otra vez del atributo divino sabiduría [15].

[13] Cf. M.Gilbert, *La relecture*. 329s.

[14] Cf. A.J.Festugière, *L'idéal*, 108, nota 4.

[15] Sobre la personificación de la Sabiduría, cf. Introducción XI 1,2; C.Larcher, *Études*, 398-410.

En cuanto a la expresión *junto a ti*, responde al original griego plural: τῶν σῶν θρόνων (cf. v.12c; 18,15 y el paralelismo con v.10b y v.17b: desde el cielo), que en la Biblia siempre está en singular cuando se refiere a Dios. La participación en la Sabiduría es la garantía de pertenecer a la familia de Dios (cf. 7,27s; 2,13.18), por esto en v.4b, en paralelismo antitético con v.4a, pide Salomón que no lo excluya de entre *los tuyos:* sus hijos. «La expresión griega, *paides*, es ambigua, puede indicar los hijos o los siervos; véase 2,13, donde significa hijo. Si lo tomamos en sentido de filiación, quiere decir que por la Sabiduría el hombre es hijo de Dios, como lo es por la justicia según 2,13. En sentido de siervo, Salomón se colocaría entre los ilustres siervos del Señor del AT» [16]. Como en v.5a aparece *siervo* (δοῦλος), aquí, por contraste, debe significar *hijos*.

5. Salomón, a título personal, aduce las razones (ὅτι) para ser oído. En v.1-2 ha invocado los atributos divinos; ahora presenta su debilidad -la debilidad del ser humano-, para impetrar el don de la Sabiduría. *Yo soy siervo tuyo:* v.5a es una cita literal de Sal 116, 16; cf. Sal 86,16. Parece ser una fórmula estereotipada con la que se expresa la condición de criatura, asumida y reconocida. La expresión está acuñada en una sociedad donde la esclavitud es un hecho reconocido (cf. Gén 21,10-13; Ex 21; Lev 25,39-55, etc.) [17]. El esclavo nacido en casa está más unido a su señor (cf. Ex 21,4), es como un hijo. Sentimiento de familiaridad e intimidad, a pesar de la legislación que pone y consagra barreras.

A la condición de siervo del Señor se suma la debilidad de su naturaleza, semejante en esto a todos los hombres: fragilidad humana (cf. 7,1; 15,8; Sal 88,16), y brevedad de la vida (cf. 2,1; 1 Crón 28,15; Sal 89,48s; 90,5s.9s).

El v.5c se apoya en 1 Re 3,7-11: «Yo soy un muchacho pequeño (παιδάριον μικρόν), que no sé valerme... Da, pues, a tu siervo corazón despierto para juzgar (διακρίνειν) a tu pueblo... Y le dijo Dios...porque has pedido inteligencia para comprender el derecho (κρίμα)». El *derecho* (κρίσις), aplicación de la ley en los procesos (cf. 8, 11); *la ley* o mejor *leyes* (νόμοι) en este contexto es preferible el sentido general: los preceptos de Dios, las leyes de todos los pueblos, al particular de Ley mosaica que en Sab está siempre en singular (cf. 2,12; 16,6; 18,4.9). Sin la Sabiduría no podrá Salomón –el hombre– discernir lo justo de lo injusto, ni aplicar las leyes rectamente en el ámbito público de la vida.

6. El autor establece un principio general, partiendo del caso concreto de Salomón, pues este verso quiere ser la prueba de v.5 (cf. γάρ). El verso propone la hipótesis del hombre perfecto, *cumplido* (τέλειος) en su natural según la apreciación de los hombres, no por causa de la Sabiduría de Dios. Parece ser que el autor polemiza con los que piensan como los estoicos, que consideran al sabio como el hombre perfecto [18], del cual dice G.Rodier que «su pensamiento es idéntico al pensamiento divino o, al menos, es su

[16] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 137.
[17] Cf. R. de Vaux, *Institutions*, I 125-135.
[18] Cf. SVF III 299.519.548-656.

reflejo»[19]. Este hombre perfecto, este sabio no ha existido jamás, según confesión de los mismos estoicos[20]. Si, a pesar de todo, existiera un hombre perfecto según la mentalidad de los filósofos y sabios de este mundo, este hombre sería estimado en nada, no valdría nada, a juicio del autor, si no tuviera la Sabiduría divina.

El juicio del autor parece demasiado rotundo y pesimista; sin embargo, hay que valorarlo desde el punto de vista del autor y sólo desde él. Su punto de vista es el del creyente, del hombre de fe que descubre una dimensión trascendente en la vida humana y en todas las relaciones interhumanas. Para él esta dimensión es la que hace grande al hombre, porque lo introduce en el medio divino. La sabiduría de Dios, que participa de la luz divina, es la única que puede ayudar al hombre a descubrir esta dimensión. Por esto, sin negar los valores auténticos, según los baremos humanos, que el hombre pueda adquirir y descubrir por sí mismo, el autor los considera «como nada» en comparación de los que proporciona la Sabiduría de Dios. El autor no niega los valores humanos, ni los valores de la creación (cf. 1,14), pero afirma que existen otros valores, los que da la Sabiduría divina, que trascienden infinitamente a los más grandes valores de los sabios y filósofos. Estos, en comparación de aquéllos, son, a juicio del autor, *nada*. Se insinúa en este pasaje la doctrina que desarrollarán los teólogos cristianos sobre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia (cf. Sal 127,1-2; 1 Cor 3,18-19).

2.2. Envía la Sabiduría desde el cielo (9,7-12)

9,7 Tú me has escogido como rey de tu pueblo
y gobernante de tus hijos e hijas,

8 me encargaste construirte un templo en tu monte santo
y un altar en la ciudad de tu morada,
copia del santuario que fundaste al principio.

9 Contigo está la sabiduría, que conoce tus obras,
a tu lado estaba cuando hiciste el mundo;
ella sabe lo que a ti te agrada,
lo que responde a tus mandamientos.

10 Envíala desde el cielo sagrado,
mándala desde tu trono glorioso,
para que esté a mi lado y trabaje conmigo,
enseñándome lo que te agrada.

11 Ella, que todo lo sabe y comprende,
me guiará prudentemente en mis empresas
y me custodiará con su prestigio;

[19] *Et. Phil. gr.*, 286, citado por C.Larcher (*Le livre*, II 576).
[20] Cf. A.J.Festugière, *L'idéal*, 69.

12 así aceptarás mis obras,
juzgaré a tu pueblo con justicia
y seré digno del trono de mi padre.

7 «gobernante». Lit.: «juez» (δικαστήν).
8 «santuario». Lit.: «tienda santa».
10 «enseñándome». Lit.: «y yo conozca».
11 «ella, que todo lo sabe». Lit.: «porque ella todo lo sabe».

9,7-12. Si la estrofa anterior (9,1-6) giraba en torno a la vocación universal del hombre, que se ejemplificaba en Salomón, la presente: 9,7-12, se reduce a Salomón, elegido para una misión que no podrá cumplir si Dios no le da su Sabiduría. El tema del hombre no aparece directamente en este pasaje, pero no se ignora del todo. Salomón no está aislado completamente de los mortales, como se advierte al comparar 9,2b-3 con 9,12b.c: destino del hombre a ser rey justo de la creación y elección de Salomón como rey que debe gobernar justamente al pueblo de Dios, y 9,10c-11 con 9,18: acción de la Sabiduría con relación a Salomón en futuro, con relación a los hombres en pasado. El centro lo ocupa la petición de la Sabiduría en v.10a.b, que a su vez es el centro de todo el capítulo.

Nos encontramos ante una estrofa de estructura concéntrica, con autonomía relativa porque forma parte de toda la oración que integra perfectamente las tres estrofas [21]. Una inclusión evidente marca el comienzo y el final de la estrofa: *tu pueblo* (v.7a y 12b) [22]. El desarrollo es concéntrico, como hemos dicho: los v.7-8: Salomón rey, juez y constructor, corresponden quiásticamente a v.12: Salomón en acción como juez, como rey; de la misma manera v.9 tiene su réplica en v.10c-11 [23], y en el centro queda v.10a.b: Salomón pide con insistencia la divina Sabiduría.

7. Salomón acaba de confesar su pequeñez y debilidad, como ser humano que es (cf. v.5), pero no puede negar la realidad histórica. El ha sido elegido para una gran misión, la de ser rey del pueblo de Dios con un encargo muy particular, el de edificar el templo del Señor (cf. v.8). Pequeñez y grandeza al mismo tiempo, ¿cómo podrán compaginarse simultáneamente esta grandeza y esta pequeñez? El autor va a responder adecuadamente en v.10 (cf. v.6), pero de hecho ya ha puesto las premisas de la respuesta. El mismo Dios que ha creado al hombre débil con un altísimo destino (cf. v.2-3), es el que elige a Salomón para ser rey de su pueblo: *Tú a mí* (σύ με), subraya el autor al comienzo del verso [24]. Sobre la elección de Salomón por parte de Dios para suceder a su padre David, cf, 1 Crón 28,5s; 1 Re 3,7.

[21] Cf. M.Gilbert, *La structure*, 315 y la nota anterior 6.
[22] Para otras correspondencias cf. M.Gilbert, *La structure*, 313.s.
[23] V.9a (εἰδυῖα) - v.11a (οἶδεν) v.9b (παροῦσα) - v.10c (συμπαροῦσα); v.9c (ἐπισταμένη τί ἀρεστόν) v.10d (γνῶ τί εὐάρεστον).
[24] Salomón no era el primogénito de David. Antes que él había seis hermanos varones, nacidos en Hebrón: Amnón, Quilab o Daniel, Absalón, Adonías, Sefatías y Yitreán (cf. 2 Sam 3,2-5; 1 Crón 3,1-4). En Jerusalén David tuvo otros 11 (13) hijos, de los que el primero es

El pueblo de Israel es propiedad de Dios, «Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad» (Dt 7,6). Los israelitas tenían una conciencia muy viva de esta elección divina; las Escrituras repiten que Israel es propiedad del Señor (cf. Ex 19,5; Dt 14,2; 26,18; Sal 135,4) [25]. Por esto se llamarán hijos suyos (cf. Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1). En Sab es frecuente el apelativo de hijo de Dios aplicado al pueblo de Israel (cf. 11,19ss; 16,10; 18,4.13).

El v.7b es paralelo de v.7a: *Gobernante* o juez (δικαστήν) es sinónimo de *rey*, puesto que una de las funciones principales del rey para gobernar a sus súbditos es la administración de la justicia (cf. 1 Re 3,9 y 2 Crón 1,10s). *Hijos e hijas:* el pueblo de Israel (cf. v.7a), unidos así solamente en Is 43,6: «Diré al Norte: Entrégalo; al Sur: No lo retengas; tráeme a mis hijos de lejos y a mis hijas del confín de la tierra; a todos los que llevan mi nombre, a los que creé para mi gloria, a los que hice y formé» (v.6s; cf. 2 Crón 6,18). La mujer cuenta poco en la mentalidad semita, por eso el pueblo siempre se numera por los varones.

8. *Me encargaste (*εἶπας), es una orden, por lo que no es participio (cf. 2 Crón 6,20). El mandato de Dios de construir un templo fue dirigido a David, no a Salomón (cf. 2 Sam 7,13; 1 Re 5,17-19; 1 Crón 28,2-11); quizás por esto el texto suprime el *me*; pero la tarea de construirlo está encomendada a Salomón.
David piensa y planea construir una casa al Señor (cf. 2 Sam 7,2.5; 1 Crón 28,2-19), pero Dios le dice: «Tú no edificarás una casa en mi honor porque te has pasado la vida guerreando y has derramado mucha sangre» (1 Crón 28,3; cf. 1 Re 5,17). De hecho la edificación del templo en honor del Señor es obra de Salomón (cf. 1 Re 5,5-9,25; 2 Crón 2,17,11).

El templo dedicado a Yahvé se llamaba originariamente «cada de Yahvé», o «casa dedicada a su nombre» (cf. 2 Sam 7,13; 1 Re 3,1.2; 5,17.19, etc.); pero pronto fue llamado con su nombre sagrado templo o santuario (cf. 1 Re 6,3.5.17.33.36; 7,21.50; 2 Crón. 3,17; 4,7.8.22, etc.) [26].

Tu monte santo, en Jerusalén. El monte se llama *santo* porque es el lugar sagrado elegido para el templo de Dios. El autor de Sab está influenciado por la tradición, principalmente de los Salmos y de Isaías (cf. Sal 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 48,3; 99,9; Is 11,9; 27,13; 56,7; 57,13; 63,18; 65,9.11.25).

Un altar: el altar principal del templo (2 Crón 4,1) era el de los holocaustos (cf. 1 Re 8,64), donde se consumían íntegramente las víctimas ofrecidas a Dios. Ante él ora Salomón (cf. 1 Re 8,22.54; 2 Crón 6,12; 7,7-9).

Salomón (cf. 2 Sam 5,14-16; 2 Crón 3,5-9). Cuando David ordena que proclamen a Salomón como rey (cf. 1 Re 1,3234), vivía aún Adonías. De la misma muerte de Amnón nos habla 2 Sam 13,28-29; de la de Absalón 2 Sam 18,14s. Nada se nos dice de Quilab, de Sefatías y de Yitreán. «Aunque entre los orientales el trono no lo heredaba forzosamente el hijo mayor, sin embargo, se presumía que sería él» (F.X.Rodríguez Molero, *Los dos libros de los Reyes*. La Sagrada Escritura AT II. BAC 281 (Madrid 1968) 540).

[25] Cf. F.Asensio, *Yahveh y su pueblo* (Roma 1953).

[26] Cf. G.Schrenk; TWNT III 232-234; O.Michel: TWNT IV 886.

Ciudad de tu morada: Jerusalén es la ciudad elegida por Dios para su templo. El templo, como antes «la tienda de reunión» en el tiempo del desierto, era el símbolo visible de la presencia invisible pero real de Dios en medio de su pueblo (cf. Núm. 9,15ss; Sal 46,5; 74,2; 2 Mac 14,35). En la Escritura se nombra a Jerusalén con otros muchos títulos; el Salmo 48 los reúne casi todos en un himno dedicado a «la ciudad de nuestro Dios».

Copia del santuario: aposición a *templo* (v.8a) y *altar* (v.8b). ¿A qué modelo o paradigma se refiere el autor? ¿Al que le presentó el Señor a Moisés en el desierto?: «Hazme un santuario, y moraré entre ellos. En todo conforme al modelo de tabernáculo (τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς) que yo te mostraré y según el modelo de todos los utensilios» (Ex 25,8-9; cf. 25,40); «Construirás el santuario (τὴν σκηνήν) ajustándote al modelo (τὸ εἶδος) que viste en la montaña» (Ex 26,30; cf. 27,8). O ¿a los planos que entregó David a Salomón (cf. 1 Crón 28,11-19) y que, según el cronista, los diseñó el Señor?: «Todo esto se hallaba en un escrito que el Señor le había consignado, explicando la fabricación del modelo (παράδειγμα)» (1 Crón 28,19; cf. Ex 15,17). Tanto uno como el otro se presentan como inspirados por Dios, lo cual explicaría la sentencia: *que fundaste al principio* o dispusiste desde el principio [27]. No creo que podamos preferir un modelo al otro, pues el autor en su indeterminación parece que se está refiriendo a ambos [28].

9. Salomón ha recordado en un clima de oración, pues habla con Dios, la misión que el Señor le ha confiado: ser rey y gobernante de su pueblo y edificarle un templo en Jerusalén. La ocasión es oportuna para introducir el tema de la sabiduría, ya que no se puede gobernar sin sabiduría (cf. 1 Re 3,9-12; 1 Crón 1,10-11), ni tampoco realizar la magna obra del santuario sin la pericia o sabiduría de los artesanos (cf. Ex 28,3; 31,3; 35,26.31-35; 36,1-2, etc.). Todo el v.9 prepara la petición del v.10.

Contigo está la sabiduría: Constatación de la unión entre el Señor y la Sabiduría (cf. v.4; Eclo 1,1), por lo que conoce los misterios de Dios (8,3s) y todas sus obras, es decir, el orden natural y los misterios de la naturaleza (cf. 7,21), desde sus mismos inicios y aún antes, pues estaba a su lado cuando la creación del mundo, según mantiene la tradición sapiencial (cf. Prov 8,22-31, especialmente v.27 y 30). El autor afirma una vez más la presencia de la Sabiduría junto a Dios, una presencia como en 9,4 que la eleva a categoría divina, pero no necesariamente afirma una presencia activa, cooperadora en la acción creativa de Dios [29].

[27] F.X. Rodríguez Molero dice: «Entre los orientales, nadie podría erigir un templo a Dios sin haber recibido de El los planos y demás detalles (cf. L.H.Vincent, *Le Temple de Jerusalem* ‹Tournai-París 1955› p.603). A Moisés Dios le había revelado el modelo del tabernáculo y sus accesorios (Ex 25,9-40; 26,30; 27,8); y a Ezequiel, la traza del nuevo templo (Ez 40,1-42,20). En el caso de David, el plan lo recibió 'de parte del Señor' (1 Crón 28,19) (cf. Esd 7,6), o bien por medio de Natán, o bien directamente» (*o.c.*, 850 nota 11).

[28] En nuestro comentario de 1969 interpretábamos v.8c alegóricamente; hoy creemos que esta interpretación es menos probable. L. Alonso Schökel sigue la corriente alegórica: «Dios crea el cielo como morada suya y acepta que el hombre constituya en la tierra una copia de esa morada. Es una tarea cósmica, creativa por imitación; supone recibir de Dios el modelo –según vieja tradición religiosa– y el saber artesano para realizar la copia» (*Sabiduría*, 137).

[29] El verbo παρεῖναι (aquí en participio: παροῦσα) significa siempre *estar presente* sin más

Por la unión íntima de la Sabiduría con Dios ella conoce con certeza lo que es agradable a sus ojos, es decir, todo lo que le agrada y lo que está conforme con su voluntad: el orden moral y la revelación hecha por Dios (cf. Eclo 24,22-23).

10a.b. Como hemos anunciado varias veces, esta petición ocupa el centro de la oración de Salomón (cf. v.4a y v.17). El autor tiene conciencia de ello y se esmera en la construcción de este dístico. Los dos imperativos: *envíala, mándala,* con el mismo complemento uno al comienzo y otro al final dan énfasis especial a la plegaria; dos expresiones paralelas en el centro. El esquema es: a - b - b' - a'. Sabemos que la Sabiduría pertenece al medio divino, a la esfera íntima de la divinidad (v. 4.9), que es un atributo divino (7,22b-27). Dios puede enviarla como envía a su ángel (cf. 23,20; Dan 3,28(95); 6,22; Mal 3,1) o su espíritu (cf. Sal 104,30).

El orante pide al Señor con insistencia que se la envíe *desde el cielo. El cielo* es sagrado porque se considera, antropomórficamente, la morada de Dios (cf. Dt 26,15; Sal 115,3.16). *Desde tu trono glorioso* o desde el trono de tu gloria: en v.4a dijo que la Sabiduría era partícipe del trono (en plural) de Dios (cf. 18,15); por el paralelismo el cielo es el trono de Dios: «El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies» (Is 61,1). Pero es un trono glorioso, porque lo envuelve la gloria de Dios que está presente. La gloria de Dios en la Escritura se expresa también por medio de la metáfora de la luz (cf. 7,25b), por eso los que participan de su presencia brillan como la luz: «¡Levántate, brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti! Mira: las tinieblas cubren la tierra; la oscuridad, los pueblos; pero sobre ti amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti; y caminarán los pueblos a tu luz, los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60,1-3).

10c-11. Quiásticamente estos hemistiquios responden a v.9. La primera parte: v.10c.d, proposición final, trata de la función de la Sabiduría, aquello para lo cual Salomón la solicita. La familiaridad con la Sabiduría le hará identificarse, ser una cosa con ella (cf. 8,9-18). El antropomorfismo es atrevido, pues el trabajo y la fatiga de Salomón serán también trabajo y fatiga de la Sabiduría. Solidaridad perfecta (cf. el tuve hambre y sed de Mt 25,35-45). Sutilmente parece que el autor relaciona el trabajo de Salomón en la construcción del templo con la Sabiduría artífice y artesana (cf. 7,22a y 8,6b).

Donde entra la Sabiduría, «va haciendo amigos de Dios» (7,27) y la que sabe lo oculto y manifiesto (cf. 7,21), y lo que es agradable al Señor (cf. v.9c), se convierte en luz interior y maestra: *enseñándome lo que te agrada.*

El v.11 justifica (γάρ) lo que acaba de decir y lo desarrolla con nuevos matices. Con la Sabiduría, que es lo mismo que con la presencia y asistencia activa divina, pues la Sabiduría es atributo divino: *todo lo sabe y lo comprende,*

en todo el libro de la Sabiduría (cf. 4,2; 11,11.21; 12,18; 13,1; 14,17; 19,14). También es más probable que Prov 8,30 no tenga sentido activo (cf. C. Larcher, *Études,* 334-336). En otros pasajes sí afirma el autor la participación activa de la Sabiduría en la creación (cf. 7,22a; 8,6b principalmente).

no sólo Salomón podrá cumplir perfectamente su misión, sino cada hombre, especialmente los que deben desempeñar misiones de mayor trascendencia y responsabilidad conforme a la intención parenética del autor.

Me guiará, me custodiará: el autor alude a la nube que protegía a los israelitas al salir de Egipto (cf. Ex 13,21-22; 14,19-20). *Con su prestigio* o con su gloria (ἐν τῇ δόξῃ), el autor asocia la Sabiduría a la δόξα divina (cf. 7,25), e implica luz, iluminación, como en el Exodo, pero aquí interiormente, o poder [30] (cf. Is 63,12).

12. El verso se distingue claramente del anterior por el cambio de sujeto. Se supone que Salomón es escuchado y posee la Sabiduría; el *así* es consecutivo con relación a v.11b.c. *Mis obras,* con significado general y amplio: todas sus acciones, realizadas bajo el influjo de la Sabiduría. No excluye, por tanto, la actividad con relación al templo. En este caso es notable la correspondencia entre v.12 y v.7-8: al rey, gobernante y constructor de v.7-8 corresponden en orden inverso *mis obras* (v.12a), *juzgaré con justicia* (v.12b), *trono de mi padre* (v.12c) [31].

Decíamos que este era el destino de Salomón: ser rey del pueblo de Dios con la tarea ineludible de juzgar y el encargo de construir un templo al Señor. Todo esto será posible llevarlo a cabo con el beneplácito del Señor, sólo y exclusivamente si él le otorga el don de su Sabiduría (cf. v.6, con resonancias en Jn 15,5). Por eso la estrofa ocupa el centro de la oración de Salomón.

Pero aún no se ha agotado el discurso del autor en medio de esta plegaria. El interés de las reflexiones del seudo-Salomón es alto y la fuerza de sus razones poderosas. Esto ya es argumento de la tercera estrofa.

2.3. La Sabiduría y los designios de Dios (9,13-18)

9,13 Pues ¿qué hombre conoce el designio de Dios?
¿Quién comprende lo que Dios quiere?

14 Los pensamientos de los mortales son mezquinos
y nuestros razonamientos son falibles;

15 porque el cuerpo mortal es lastre del alma
y la tienda terrestre abruma la mente pensativa.

16 Apenas adivinamos lo terrestre
y con trabajo encontramos lo que está a mano:
pues ¿quién rastreará las cosas del cielo?

17 ¿Quién ha conocido tu designio, si tú no le has dado sabiduría
y le has enviado tu santo espíritu desde el cielo?

[30] Vg traduce *in sua potentia.*
[31] Cf. M.Gilbert, *La structure,* 312-313.

18 Sólo así fueron rectos los caminos de los terrestres,
los hombres aprendieron lo que te agrada
y la sabiduría los salvó.

15 «es lastre». Lit.: «agrava» (o entorpece).
16 «¿quién rastreará...?». Lit.: «¿quién ha podido rastrear...?»
18 «la sabiduría los salvó». Lit.: «por la sabiduría fueron salvados».

9,13-18. Con el v.13 comienza la tercera y última estrofa del cap.9. El cambio a la tercera persona por medio del pronombre interrogativo τίς: *qué, quién,* nos introduce en un tema genérico, en una «reflexión filosófica» [32] y teológica, pues en el último tramo de la oración de Salomón no es Salomón el que ocupa la escena, sino *el hombre,* la humanidad en la que Salomón se diluye como la parte en el todo (cf. v.14b y 16a.b). El hombre no puede ni conocer ni menos aún comprender los designios de Dios sin la Sabiduría. La estrofa tiene carácter doctrinal sapiencial, en la que el contraste entre lo divino y lo humano sirve al autor como elemento estilísco.

Formalmente la estrofa 9,13-18 ofrece algunas dificultades. Si bien es clara la inclusión que se da en los v.13 y 18 (*hombre:* v.13a - *hombres:* v.18b), no es fácil descubrir la función de v.17aβb-18 en esta estrofa.

9,13-17aα está construido con una estructura concéntrica muy rigurosa según el esquema ya conocido: a. b. c. b'. a'., donde a = v.13ab; a' = v.16c.17aα [33] b = v.14; b' = v.16ab; c = v.15 [34]. El resto de la estrofa, es decir v.17aαb-18 remite a las estrofas primera (v.1-6) y segunda (v.7-12), y el v.18 prepara, además, el tránsito al cap.10.

En efecto, v.17aβb repite la petición central de la oración de Salomón (cf.v.4 y v.10a.b) [35] y el v.18 en primer lugar se relaciona evidentemente con v.2-3 [36] y además sirve de introducción al cap. 10 [37].

Así, pues, la estrofa 9,13-18 desarrolla fundamentalmente el tema de la debilidad humana ante Dios y sus designios; pero repite la tesis de las dos estrofas anteriores: la salvación del hombre reside en la Sabiduría divina.

El capítulo termina con la afirmación de la salvación realizada ya en la historia pasada, gracias a la Sabiduría: v.18, lo cual es un argumento magnífico para confiar en el presente y en el futuro.

13. Del caso particular de Salomón, aunque sea con su función represen-

[32] Cf. M.Gilbert, *La structure,* 330; U.Offerhaus, *Komposition,* 94.
[33] 9,17aα es una réplica casi literal de 9,13a.
[34] Cf. M.Gilbert, *La structure,* 309s.
[35] Cf. M.Gilbert, *a.c.,* 305-307.
[36] En general existe una correspondencia entre 9,13-18 y 9,1-6, que se distribuye así: v.1-3 con v.18; v.4 con 17aβb; v.5-6 con v.13-17aα, cf. nota anterior 6; M.Gilbert, *La structure,* 311-315.
[37] Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 174s; M.Gilbert, *Volonté de Dieu,* 146; A.Schmitt, *Struktur,* 2-3; U.Offerhaus, *Komposition,* 95.119; P.Bizzeti, *Il libro,* 72s..

tativa: cada hombre (cf. v.10-12), se pasa a la universalidad de la naturaleza humana: cualquier hombre, todo hombre. El autor expresa retóricamente con el pronombre interrogativo τίς, reforzado con ἄνθρωπος = *qué hombre* en v.13a, y repetido en solitario en v.13b = *quién* (cf. de nuevo los dos τίς de v.16c y 17a). La interrogación recae sobre la condición humana en su más amplia universalidad. ¿Sobre qué versa esta pregunta que retóricamente se hace el autor?

Sobre la posibilidad de conocer la voluntad (βουλήν) de Dios, ya que el futuro γνώσεται es gnómico con el matiz de posibilidad: quién conoce o *puede conocer*. La βουλή de Dios (v.13a) parece que está suficientemente determinada por el paralelismo del v.13b: «lo que Dios quiere», es decir, su voluntad, expresada en la ley [38].

La impotencia connatural al hombre no se limita al conocimiento de la voluntad de Dios, en particular sobre el hombre, por lo que es necesaria una revelación de Dios, sino sobre todo a la comprensión de lo que él quiere acerca del hombre, de lo que él pretende, de sus designios. El hombre es demasiado limitado en sus posibilidades (cf. v.5-6), como para poder penetrar el misterio de Dios y poder descubrir y comprender sus designios, aun después de revelados, cuánto menos antes de que Dios mismo se manifieste.

La forma interrogativa del v.13 espera una respuesta negativa. Así el autor afirma en forma retórica, pero no menos categórica, que ningún hombre puede llegar a conocer y comprender lo que Dios tiene planeado sobre el hombre, sus designios, y lo que espera de él [39], a no ser, como dirá expresamente en v.17, que Dios le dé su Sabiduría y su espíritu santo. Esta afirmación general del autor será matizada en los versos siguientes, que describen la triste experiencia de la inseguridad humana en el campo del conocimiento [40].

14. Los v.14-16 entre los interrogantes: *qué hombre, quién* (τίς - τίς: v.13) y *quién, quién* (τίς - τίς: v.16c y 17a), quieren fundamentar lo razonable de esas interrogaciones.

Los mortales son los hombres. El plural no se utiliza en los LXX, sino el singular (cf. Job 30,23; Prov 3,13; 20,24; Is 51,12; 2 Mac 9,12; 3 Mac 3,29; en Sab 7,1 y 15,17). Entre los griegos es forma habitual frente a *los inmortales*, los dioses. La idea que el autor tiene de nuestras posibilidades para conocer la verdad en el orden moral es bastante pesimista, pero es un hecho atestiguado por la experiencia y por la historia. El hombre, dejado a sí mismo, camina entre las tineblas de la ignorancia e inseguridad. En terminología platónica

[38] Cf. M.Gilbert, *Volonté*, 151-157; P.Bizzeti, *Il libro*, 74.

[39] Reminiscencias de Is 40,13(LXX): «¿Quién ha conocido la mente del Señor? ¿Quién fue su consejero?». San Pablo aduce también el texto de Isaías griego en Rom 11,34 y en 1 Cor 2,16. Sobre posibles influencias de Sab 9,13-17 en 1 Cor 2,6-16, cf. R. Scroggs, *Paul*, 48-55; sin embargo, cf. M.Gilbert, *Volonté*, 148.

[40] No se propone el problema del conocimiento de la existencia de Dios. El autor supone que se admite su existencia y que el hombre *puede llegar a conocerla (cf. 13,1-9). El problema se circunscribe al conocimiento de la* βουλή en el sentido explicado. γιγνώσκειν, en sentido propio se refiere siempre al conocimiento (experiencia, etc.), no a la realización de algo, por lo que nos parece equívoca la interpretación de P.Heinisch (*Das Buch der Weishet*, 186).

se diría que el hombre por su naturaleza material no puede llegar más allá de las opiniones. El verso siguiente lo corrobora, al aducir una concepción filosófica del hombre que contiene influjos platónicos.

15. Paralelismo sinonímico. El autor se mantiene fiel a la concepción dicotómica del hombre: cuerpo-alma (cf. 1,4; 8,18-20; 15,8. 11.16; 16,4). La mente (νοῦς) de v.15b es la misma alma en cuanto principio pensante. El vocabulario pertenece al de las escuelas filosóficas neoplatónicas entonces en boga y, en concreto, al de Platón [41].

Sin excluir la probabilidad de que el autor haya leído la misma obra (obras) de Platón, la doctrina que aquí se enseña es muy distinta de la platónica [42]. Es patrimonio de todas las escuelas morales que *el cuerpo mortal* influye en la vida síquica del hombre. Toda tendencia pura, o pensamiento elevado, espiritualizante, se ha atribuido siempre al alma humana; y todo movimiento ligado al mundo material se ha imputado al cuerpo corruptible. La vida del hombre mortal se desarrolla en una dialéctica continua entre «el cuerpo» y «el alma». Así se entiende lo que quiere decir nuestro autor, sin que por ello se le haga discípulo exclusivo de Platón [43].

La tienda terrestre es el cuerpo. La metáfora está tomada de la vida nómada. Para los hebreos, pueblo de antecesores nómadas, la tienda es figura de lo pasajero, adaptada, por tanto, al cuerpo que se corrompe (cf. Is 38,12; Job 4,19-21; 2 Cor 5,4; 2 Pe 1,13s). A la metáfora de la tienda se añade la alusión al origen del cuerpo según Gén 2,7 (cf. Gén 3,19; Sab 15,8). El cuerpo, enraizado en la tierra, solidario con los bienes puramente terrenos, temporales, transitorios frena los vuelos de la mente hacia lo espiritual, celestial, inmortal. «En terminología más moderna hablaríamos de la vida instintiva, de las fuerzas irracionales que enturbian la mente, de impulsos oscuros del subconsciente no aclarados o mal racionalizados, etc.» [44].

16. Los dos primeros hemistiquios (16a.b) forman una bina con paralelismo sinonímico, en forma quiástica [45]. El autor, como en v.14, aduce el hecho de la experiencia nuestra (primera persona del plural) que es universal a la vez.

Lo terrestre: lo que acontece sobre la tierra, lo que el hombre puede confrontar y controlar; sinónimo de ello es *lo que está a mano:* lo tangible, lo

[41] En *Fedón* 81C leemos: el alma, al morir, «sale afeada con las manchas del cuerpo, que se han hecho como naturales en ella por el trato continuo y la unión demasiado estrecha que con él ha tenido, por haber estado siempre unida con él y haberse ocupado sólo de él. Estas manchas, mi querido Cebes, son una cubierta tosca, pesada, terrestre y visible; y el alma abrumada con este peso, se ve arrastrada hacia este mundo visible...». Ver también M.Adinolfi, *La dicotomia*, 150-153.

[42] Cf. M.Lagrange, *Le livre de la Sagesse*, 90; R.Schtüz, *Les idées*, 36-41; R.J.Taylor, *The eschatological Meaning*, 92-95; M. Adinolfi, *La dicotomia*, 154.

[43] Cf. Grimm, 188s; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 188s; J.Weber, 463s; Rom 7,23s; Gál 5,17.

[44] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 139; cf. A.M.La Bonnardière, *Biblia augustiniana*, 296-221 sobre san Agustín.

[45] Apenas - adivinamos (nos imaginamos) - lo terrestre / y lo que está a mano - lo encontramos - con trabajo.

directamente experimentable, lo visible, es decir, aquello que no supera la capacidad normal del hombre terreno. Todo esto que debería ser transparente y obvio para el hombre, porque lo constituyen objetos a medida de la mente humana, todos dentro del horizonte de su capacidad y curiosidad innata. Sin embargo, no es así; con muchos esfuerzos conseguimos demostrar que somos señores de las cosas, dominándolas apenas con nuestros conocimientos imperfectos. La verdad es que cada día experimentamos que la realidad se nos escapa de las manos y con grandes dificultades retenemos una parte de sus misterios.

El último verso (16c) vuelve con las interrogaciones del v.13 y sirve de paso al v.17; empalma perfectamente con las reflexiones del bloque 14-16a.b: véase la adversativa δέ y la réplica *las cosas del cielo* a *lo terrestre* de v.16a. ¿Qué son *las cosas del cielo?* ¿Se opone el cielo a la tierra como si fueran dos espacios físicos? En este caso Job 38,15-35 haría recuento de algunas de estas cosas que para el hombre antiguo estaban fuera de su alcance; 4 Esd 4,21 lo confirmaría: «Los habitantes de la tierra sólo pueden conocer lo que está sobre la tierra, pero los habitantes del cielo lo que está en lo alto del cielo». ¿O más bien *las cosas del cielo* abarcan todo aquello que supera la esfera humana y pertenece al ámbito de lo divino? Ya hemos visto que la Escritura habla del cielo antropomórficamente como de la morada de Dios (cf. v.10a). El texto, por ser sapiencial, podría tener presente las elucubraciones de los sabios antiguos (cf. Job 9,7-10; 38,15-35; Prov 30,4) y menos antiguos (cf. Eclo 1,3; 18,4-6); significaría lo que está más allá del entendimiento humano, pertenezca o no al ámbito de lo divino. No se puede excluir esta hipótesis. Por el contexto, sin embargo, (cf. v.13 y 17a) creo que v.16c hay que referirlo a lo sobrenatural y divino (cf. Is 55,9) [46]; el v.17 despejará las dudas.

17. En este verso convergen casi todos los temas que el autor ha tocado en la oración: la primera parte de v.17a es una repetición casi verbal de v.13a también en interrogación; v.17aβb contine en forma negativa lo central de la oración de Salomón, como en v.4a y 10a.b, y confirma más solemnemente todavía la confesión de la fragilidad humana hecha en v.5-6.

En v.17 se dan cita tres de los grandes temas tratados en el judaísmo postexílico: la voluntad de Dios (¿Ley?), la sabiduría y el espíritu [47].

Tu designio, según comentamos en v.13, no es sino la voluntad divina, *lo que Dios quiere* en relación con el hombre y que sólo puede conocer si Dios libremente se revela o manifiesta (cf. Bar 3,29; Dt 30,12) [48], y al hombre se le concede el don de la Sabiduría de parte del Señor. Este ha sido el *leit-motiv* de todo el cap.9, pero al final el autor lo va a proclamar más solemnemente, pues además de la Sabiduría el autor reclama el santo espíritu del Señor.

Es la primera y única vez que aparece el *santo espíritu* del Señor en la oración de Salomón. Según el paralelismo *santo espíritu* equivale a Sabiduría

[46] Cf. M.Gilbert, *Volonté,* 153.

[47] Sobre este asunto véase además del artículo ya citado de M. Gilbert (*Volonté),* a P. van Imschoot, *Sagese et esprit.*

[48] Sobre la posible identificación de *la voluntad de Dios* con *la Ley,* cf. M.Gilbert, *Volonté,* 153-157.

del Señor. Ya en capítulos anteriores la relación entre sabiduría y espíritu ha sido frecuente e íntima, hasta llegar a la identificación, al menos en parte (cf. 1,5.7; 7,7b.22b: santo espíritu y espíritu del Señor siempre en relación con la Sabiduría [cf. 1,6]; ver también sobre el espíritu del Señor 11,20c y 12,1). El autor se hace eco de una tradición antigua en Israël que pasa a través de los profetas y la recogen los sabios [49].

El Señor actúa y actuará en su pueblo, transformando los corazones de los fieles por medio de su espíritu. Son célebres los pasajes de Jer 31,33-34 sobre la nueva alianza del Señor con la casa de Israel:

> «Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón,
> yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo;
> ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente,
> diciendo: 'Tienes que conocer al Señor', porque todos,
> grandes y pequeños, me conocerán,
> oráculo del Señor».

El tema es recogido y desarrollado por Ezequiel (36,26-27); Dios es el actor principal del cambio en el corazón de los fieles, pero por medio de su espíritu que los iluminará y guiará:

> «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo, arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos».

Eco de la misma corriente parece ser Sal 51,12-13:

> «Oh Dios, crea en mí un corazón puro,
> renuévame por dentro con espíritu firme;
> no me arrojes lejos de tu rostro,
> no me quites tu santo espíritu».

Y más cercano aún Joel 3,1-2; Dan(Th) 4,8.9.18.

Los sabios atribuyen a la sabiduría lo que los profetas han dicho del espíritu del Señor: luz y fuerza interior para conocer y poner en práctica la voluntad del Señor. Sab es el máximo exponente, como lo estamos viendo y se confirmará en v.18 y en la tercera parte del libro.

Desde el cielo, morada de Dios, según vimos en v.10b.16c (cf. v.4a; Eclo 43,9; Lc 2,14).

18. Una inclusión cierra la oración de Salomón: *los hombres - la Sabiduría* (v.18bc) / *Sabiduría - hombre* (v.2a); pero sirve también de transición al cap.10 [50].

Redaccionalmente el v.18 se une al v.17: *Sólo así,* con el don de la Sabiduría y guiados por el santo espíritu. *Los caminos* (τρίβοι): La metáfora del camino para referirse a la vida humana en cuanto moral es frecuente en

[49] Cf. M.Gilbert, *Volonté,* 157-162 e *Introducción* XI 2.

[50] Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 174; M.Gilbert, *La structure,* 329; A.Schmitt, *Struktur,* 3; U.Offerhaus, *Komposition,* 95; P.Bizzeti, *Il libro, 73.*

los sapienciales (cf. Sal 1; Prov 2,19s) y en concreto en Sab 2,15; 5,7 (cf., sin embargo, 6,16; 10,10; 14,3). *Lo que te agrada:* cf. v.9c.10d.

Los tres verbos del v.18 están en aoristo con valor ambivalente, pues son gnómicos en cuanto v.18 confirma la oración de Salomón (*sólo así*); pero también conservan su valor histórico de un pasado, como prueban los ejemplos del cap.10 [51]. Los aoristos están en voz pasiva, que se ha de entender como voz *pasiva teológica*, pues en último término expresan la acción de Dios por medio de su espíritu y de su Sabiduría [52]. Esta acción de Dios es una fuerza moral que hace que los hombres caminen rectamente: v.18a (cf. 9;10c.11b; 10,1); una luz interior por la que los hombres descubren lo que es agradable al Señor, lo que Dios espera de ellos: v.18b, y por último son salvados.

El verbo *salvar* (σώζειν) no tiene aquí el sentido pleno que adquirirá más tarde en el N.T.: liberación de los peligros y de la muerte espirituales y donación de la vida nueva (en Cristo), sino el ordinario en A.T.: liberación, protección de cualquier peligro natural inminente [53]. Es sinónimo de los verbos que significan protección, etc. (cf. 10,1.4.5.6.9.12ss). Sin embargo, el v.18 podría en absoluto dar pie a una interpretación más espiritual de la acción de la Sabiduría en el mundo. De hecho por la Sabiduría Dios crea al hombre (cf. v.2a) y por ella lo salva (v.18c); el mismo Dios que crea el mundo (9,1a), lo salva mediante la sabiduría de los sabios (cf. 6,24a).

Al mismo atributo divino, la Sabiduría, se atribuye la creación (cf. 7,22b; 8,6b) y la salvación. Son, como se puede ver, diversos aspectos de la única acción potente y amorosa de Dios, que se manifiesta espléndidamente en la historia real de la humanidad desde sus mismos comienzos (cf. cc.10ss). El mensaje es de esperanza, porque a pesar de la debilidad humana se cumple también en la historia el plan salvador de Dios sobre el hombre al que se le otorga la Sabiduría. Por esta Sabiduría el camino o modo de vivir de los hombres es el justo y se opone al de los impíos (cf. 2,15; 5,7; 6,16); ella enseña a todos *los hombres,* no sólo a los israelitas o patriarcas, y por ella adquieren la salvación, la liberación especialmente de la muerte en su sentido pleno (cf. 2,24; 14,4; 16,6-14).

[51] Así opinan U.Offerhaus (*Komposition,* 306 nota 108) con J. Fichtner; no los consideran gnómicos sino históricos M.Gilbert (*Volonté,* 163s; DSB XI 71) y A.Schmitt (*Struktur,* 3).

[52] Cf. M.Gilbert, *Volonté,* 164.B.

[53] Cf. G.Fohrer, σῴζω *und* σωτηρία *im Alten testament:* TWNT VII 970-981; W.Foerster, σῴζω *und* σωτηρία *im Neuen Testament:* TWNT VII 989-999.

TERCERA PARTE

La justicia de Dios se revela en la historia (10,1-19,21)

De la reflexión sobre la Sabiduría en sí misma: su naturaleza divina por su origen y por su colaboración con Dios en la creación (cc.7-9), pasa el autor a la descripción de la actividad de la Sabiduría en la historia humana desde sus mismos inicios hasta la epopeya del Exodo en tiempos de Moisés (cc.10-19). En los cc.7-9 se revelaba la Sabiduría principalmente por sí misma; en 10-19 por sus obras [1].

La tercera parte del libro comienza en 10,1; si bien es necesario recordar la función ambivalente del cap.10. L.Alonso Schökel lo introduce con estas palabras: «Este capítulo ocupa una posición algo ambigua. Se podría decir que con él comienza la tercera parte: *a)* porque la plegaria del cap.9 es conclusiva de la segunda parte; *b)* porque aquí comienza el recuento histórico, que se alarga hasta el final del libro. También se puede ligar a la segunda parte del libro: *a)* porque en él domina como sujeto la sabiduría, en los siguientes el sujeto es Dios; *b)* confirmando lo anterior, la palabra *sophia* se lee tres veces en la primera parte del libro (1-5), veinte veces en la segunda parte (6-9), cuatro veces en el presente capítulo, dos veces en el resto del libro (14,2, destreza artesana del hombre; 14,5, sabiduría de Dios); *c)* este capítulo es verdadera historia estilizada, de Adán a Moisés los restantes desarrollan la *syncrisis* (confrontación) del Exodo; *d)* con el cap.10 alcanzamos la mitad material del libro.

Con todo, si el autor ha querido dar a este capítulo una función mediadora, no hemos de empeñarnos en trazar límites rigurosos. Leído mirando hacia atrás, completa con las acciones *(praxeis)* la loa de la sabiduría; leído mirando hacia adelante, es como un preludio de lo que sigue con los temas reunidos y contrastados» [2].

El autor reflexiona sobre los hechos pasados de que habla la tradición de su pueblo y descubre la acción divina que hace justicia en la historia, primero por medio de la Sabiduría (10,1-11,1), después por sí mismo (11,2-19,22). Esta última sección es la más larga de todo el libro; se trata del juicio histórico de Dios que se manifiesta en el castigo del opresor (Egipto) y en la liberación del oprimido (el pueblo elegido de Dios).

El género literario es el midrás, que se distingue, como veremos, por ser un comentario libre de la Escritura canónica para aplicarlo a las circunstancias del tiempo del escritor, aunque de manera muy velada según el estilo hermético [3]. El desarrollo también es muy artificioso, en siete dípticos, y no siempre lineal ni homogéneo, pues el texto actual contiene dos grandes digresiones: una sobre la misericordia y omnipotencia divinas (11,15-12,27) y otra sobre la idolatría (13-15).

[1] En los cc.11-19 no aparecce σοφία más que en la digresión sobre la idolatría, en 14,2.5.
[2] *Sabiduría,* 140.
[3] Cf. A.J.Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV (París 1949-1954).

1. De Adán a Moisés la salvación por la Sabiduría: 10,1-11,1

Se ha de reconocer el carácter especial de transición de esta perícopa [4]. Por el estilo y contenido, este capítulo debió de ser escrito después de cc.1-9 y 11-19 [5]. En él trata de integrar el autor a grandes rasgos la acción de la Sabiduría en el período que se extiende de Adán a Moisés [6].

«La antítesis *justo - impíos* de la primera parte del libro reaparece en el cap.10 y se prolonga hasta el final. Pero generalmente el punto de mira es distinto a todo lo anterior. Hasta ahora la pugna entre justos e impíos no tenía color nacional, su valor era universal, reflejaba la eterna confrontación de la justicia e injusticia en el mundo. Desde ahora el paradigma escogido pertenece a los anales del pueblo judío, muy experimentado desde sus inicios en todo género de pruebas y de persecuciones injustas. El autor, sin embargo, no cita un solo nombre propio, aunque sus alusiones son claras para todo el que conozca los libros canónicos del pueblo judío... En Sab 10 se presenta una muestra de personajes del Antiguo Testamento expresamente como justos y como tipos del justo, que han superado por la Sabiduría las pruebas a que los han sometido injustamente sus adversarios, llamados unas veces *injusto (*ἄδικος: Caín v.3), o *impíos (*ἀσεβεῖς: v.6.20), otras veces *opresores* (κατισχύοντες: v.11; θλίβοντες: v.15), o *enemigos* (ἐχθροί: v.12.19), o *tiranos* (τυραννοῦντες: v.14). Los justos escogidos son Noé (v.4), Abrahán (v.5), Lot (v.6), Jacob (v.10), José (v.13), Moisés (v.16) y finalmente el pueblo como nación (v.15.17-20)» [7].

No es difícil determinar las secciones en que se subdivide el cap.10 a causa del uso enfático del pronombre αὕτη (σοφία) [8]: 1) v.1-4: Adán - Noé [9]; 2) v.5: Abrahán; 3) v.6-9: Lot; 4) v.10-12: Jacob; 5) v.13-14: José; 10,15-11,1: Israel-Moisés. Otros indicios confirman esta división. Los dos principales son: el uso de δίκαιος y el contenido temático. δίκαιος –palabra predilecta de la primera parte– aparece una vez en cada una de las pequeñas secciones (v.4.5.6.10.13.20 en plural).

Otros indicios literarios se refieren al desarrollo estilístico y a la concatenación interna de las pequeñas unidades. El tema central es: la Sabiduría protege, salva al justo. De salvación o liberación se hace mención en 1) v.1c

[4] Cf. A.G.Wright, *Numerical,* 524.534; C.Larcher, II 607. Los autores discuten, sin embargo, si el cap.10 comprende también 11,1, como opina la mayoría según A.Schmitt (*Struktur,* 4, nota 18), aunque él no (*ibid.*, 5). Con la mayoría H.Heising, *Die theologische,* 28.38; A.G.Wright, *The Structure* (1965) 29; *The Structure* (1967) 175; *Numerical,* 524. En contra, además de A. Schmitt, hay que hacer mención de U.Offerhaus (*Komposition,* 129; en p.125-128 recoge las opiniones de la mayoría que une 11,1 a cap.10) y de M.Gilbert, quien opina que «Sab 11,1 es el título de lo que sigue» (DBS XI 89); cf. *Introducción,* III.2.

[5] Cf. A.G.Wright, *Numerical Patterns,* 534 nota 28. También 9,18 pertenece al mismo período redaccional.

[6] E.R.Goodenough llama al cap.10 «La gran alegoría de los patriarcas» (*By Light, Light* [Londres 1935] 269).

[7] J.Vílchez, *El binomio,* 9.

[8] Observar la distribución estratégica del pronombre αὕτη: v.1.5.6.10.13.15. σοφία aparece cuatro veces, pero no da fundamento para una división adecuada; cf. v.4a.8a.9.21a.

[9] La ausencia de los nombres propios es característica de Sab; cf. Hebr 11.

(ἐξείλατο) y v.4a (ἔσωσεν); en 3) v.6a y 9a (ἐρρύσατο); en 5) v.13b (ἐρρύσατο) y en 6) v.15b (ἐρρύσατο) de protección, conservación de 1) v.1b (διεφύλαξεν), en 2) v.5b (ἐτήρησεν) y v.5c (ἐφύλαξεν; cf. v.1b); en 4) v.12a (διεφύλαξεν; cf. v.1b) y en 12b (ἠσφαλίσατο); además de otros giros en que se expresa la misma idea: no abandonó, etc. El objeto del que se libera al justo, o contra el cual se le protege, es muy diverso según las circunstancias. En general se puede observar, sin embargo, que en 1) 2) 3) el justo no tiene enemigos propiamente personales; en 4) 5) 6), sí. En 6) el pueblo santo (v.15a), el de los justos (v.20a) se enfrenta a una nación opresora (v.15b), de los impíos (v.20a). Así se prepara temática y estilísticamente el paso a la fase principal de la tercera parte; 10,1-11,1 realiza, pues, función de puente.

De Adán a Noé

10,1 Ella fue quien protegió al padre del mundo
en su soledad, a la primera criatura modelada
por Dios;
lo levantó de su caída

2 y le dio el poder de dominarlo todo.

3 Se apartó de ella el criminal iracundo,
y su saña fraticida le acarreó la ruina.

Por su culpa vino el diluvio a la tierra, y
otra vez la salvó la sabiduría,
pilotando al justo en un tablón de nada.

1 «en su soledad... criatura». Lit.: «creado solo».
3 «se apartó». Lit.: «apartándose».
4 «por su culpa vino el diluvio a la tierra». Lit.: «la tierra inundada por su culpa»; *la tierra...* está en acusativo, como complemento del verbo principal *salvó*.

10,1-4. La prehistoria de la humanidad, de Adán y Noé, la cubre la acción protectora a la Sabiduría.

1. *Ella,* la Sabiduría, de la que acaba de hablar en 9,18. La Sabiduría en el cap. 10 sustituye a la acción de Yahvé o del ángel de Yahvé, protector de los patriarcas y del pueblo escogido en Génesis y Exodo.

Padre del mundo: el apelativo es ciertamente de los más atrevidos. Con él se designa a Adán no sólo cabeza del género humano, sino señor del mundo [10]. Que las relaciones entre Adán y el mundo sean las de dominio lo afirma explícitamente el v.2, y de una forma general lo ha dicho ya en 9,2 [11].

[10] Cf. H.Sasse: TWNT III 879.

[11] La forma misteriosa de hablar del autor en todo el capítulo, especialmente en v.1-2, ha hecho pensar a algunos en los escritos mistéricos. Ciertamente el estilo es parecido y, sin duda, el autor conoce estos escritos y doctrinas y está influido por ellos, como lo está de toda la cultura helenística contemporánea. Pero esto no significa claudicar en su fe con la aceptación de doctrinas esotéricas, irreconciliables con las contenidas en las sagradas Escrituras. Por eso no se pueden aceptar todas las conclusiones de A.Dupont-Sommer en su artículo *Adam, «Père du monde».*

En su soledad: creemos que el autor tiene en la mente a Gén 2, como en todo el contexto; «en su soledad», por lo tanto, tiene el mismo significado que en Gén 2,18, es decir, Adán sin Eva, su complemento y compañera [12]. En esta soledad absoluta el hombre necesita más de la protección de la Sabiduría [13]. Su protección se extiende a toda clase de peligros externos que amenazan su existencia. El autor ve la mano de Dios, la providencia divina en la supervivencia del hombre. El concepto que tiene de los dones ofrecidos por la Sabiduría es de orden teológico [14].

A la primera (criatura) modelada (πρωτόπλαστον), alusión inconfundible a Adán [15]. Así se le llama también en 7,1, y no aparece más este nombre en toda la sagrada Escritura. El autor se inspira en Gén 2,7. Probablemente es una palabra acuñada por nuestro autor; de él la hereda la patrística griega. *Lo levantó de su caída:* la protección de la Sabiduría deja intacto el ejercicio de la libertad del hombre, por eso Adán puede pecar. La *caída* de Adán es aquella de que nos habla Gén 3 [16].

¿Cómo puede levantar la Sabiduría a Adán de su caída? Los autores responden: moviéndole a penitencia y concediéndole el perdón, la gracia. La opinión corriente entre los judíos en tiempo helenístico es que Adán y Eva hicieron penitencia por su pecado [17].
Lo mismo afirman muchos santos Padres. Esta es la primera obra salvadora de la Sabiduría en beneficio de los hombres.

2. No se puede urgir el sentido cronológico del v.2. La partícula τέ indica primariamente conexión particular con lo que antecede. El poder de dominio sobre la creación lo tiene el hombre desde su creación (cf. Gén 1,26.28; Sal 8,6-9) y como don de la Sabiduría (cf. 9,2-3). El autor aquí afirma de todas formas que el hombre no ha perdido este privilegio.

3. *El criminal*: Caín, injusto, antitipo del justo (cf. v.4.5) se pierde por alejarse de la Sabiduría. «El título 'fratricida' responde a la insistencia en el tema de la fraternidad en la narración del Génesis» [18]. No determina exactamente el autor en qué clase de ruina incurrió Caín. Por la narración de Gén 4,8ss nos inclinaríamos a la ruina o muerte espiritual en consonancia con la doctrina del libro (cf. 2,21-24; 3,10; 4,19; 5,6, etc.) [19]

[12] Por esta soledad el hombre se asemeja más a Dios, según PsJon Gén 3,22: «He aquí que Adán está solo en la tierra, como yo estoy solo en lo más alto del cielo»; cf. Filón, *Opif.*, 151.

[13] Cf. P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 194s, donde se exponen las diversas interpretaciones.

[14] Las especulaciones sobre el Adán superhombre comienzan en los ambientes judaicos de su tiempo. La literatura rabínica apócrifa desarrollará sucesivamente estas elucubraciones, y los escritos cristianos posteriores recibirán influjos de ellas; cf. J.Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, II 12ss; E.Petterson, *La libération d'Adam de l'*Ανάγκη: RB 55 (1948) 199-214; L.Ginsberg, *The Legends*, I 47-102.

[15] Cf. M.Gilbert, *La relecture*, 330-332.

[16] San Pablo en Rom 5,15ss habla de παράπτωμα –pecado, caída– de Adán y de sus consecuencias, para ilustrar el valor de la obra salvadora de Jesucristo.

[17] Cf. Vidas de Adán y Eva, en A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.* I 195-197; II 317-352; J.Bonsirven, *Le Judaïsme*, II 282s. Para los santos Padres, cf. W.J.Deane, 163; R.Cornely, 375; J.Weber, 466.

[18] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 41.

[19] Esta es la sentencia de Filón, que dice que, al matar Caín a su hermano, se mató a sí

4. El autor relaciona el diluvio (Gén 6-8) con Caín, naturalmente por medio de su descendencia pecadora [20].

La Sabiduría salva a Noé, *el justo* (cf. Gén 6,9; 7,1; Eclo 44,17), y por él a la tierra del cataclismo de las aguas. *Un tablón de nada* es el arca, de poca consistencia en medio del diluvio de las aguas, pero guiada y gobernada por la Sabiduría y Providencia divinas (cf. 14,6; Gén 7,23) [21].

En esta primera sección la acción de la Sabiduría se manifiesta salvadora del mundo y de la humanidad, de ésta dos veces: en Adán y en Noé.

Abraán y Lot

10,5 Cuando la barahúnda de los pueblos, concordes en la maldad, ella
se fijó en el justo y lo preservó sin tacha ante Dios manteniéndolo
entero sin ablandarse ante su hijo.

6 Cuando la aniquilación de los impios, ella puso a salvo al
justo
fugitivo del fuego llovido sobre la Pentápolis;

7 testimonio de su maldad,
aún está ahí el yermo humeante,
los árboles frutales de cosechas malogradas
y la estatua de sal que se yergue, monumento al alma
incrédula.

8 Pues, dejando a un lado a la sabiduría,
se incapacitaron para conocer el bien,
y además legaron a la historia un recuerdo de su insensatez,
para que su mal paso no quedara oculto.

9 La Sabiduría, en cambio, sacó de apuros a sus adictos.

5 «cuando la barahúnda de los pueblos» está en genitivo absoluto. «manteniéndolo entero». Lit.: «lo mantuvo entero».

6 «cuando la aniquilación de los impíos», también en genitivo absoluto, como v.5a.

7. «de cosechas malogradas». Lit.: «en tiempo prematuro» o «antes de sazonar».

8. El período con οὐ μόνον... ἀλλὰ καί es de estructura griega y en Sab sólo se

mismo; cf. *Quod deterius*, 14. Para la traducción de συναπώλετο, cf. Gén 19,15 y *Oración de Manasés*, 13. pero existen dos tradiciones antiguas sobre la muerte violenta sufrida por Caín; una dice que Caín murió bajo los escombros de su propia casa; otra identifica a Caín con la víctima de Lamec, según Gén 4,23; cf. *Jubileos*, 4,31; San Jerónimo, *Epist*, 36,4: PL 22,454-455; L. Ginsberg, *The Legends*, I 116.

[20] Esta descendencia pecadora estaría representada por las hijas de los hombres de Gén 6,1-6; cf. L.Ginsberg, *The Legends*, I 151ss.

[21] El autor no hace alusión a Henoc y parece extraño, ya que Henoc era en su tiempo uno de los tipos de sabios; cf. libros apócrifos sobre Henoc. En realidad el autor ha aludido ya a Henoc en otro contexto, cf. 4,10.

repite en 11,19 (cf. Kühner-Gerth, II 2,525). «a la historia». Lit.: «a la vida» (cf. C.E. Purinton, *Translation*, 295s).

10,5-9. El autor quema etapas en la historia, pues solamente le interesa subrayar algunos aspectos o momentos muy conocidos por los destinatarios y que eran más tratados en los escritos no canónicos.

5. La primera parte del verso se refiere a Gén 11,1-9 o a la confusión de Babel. El autor hace a Abrahán (Gen 12,1ss) contemporáneo de los episodios narrados en ese pasaje [22]. La Sabiduría conoció a Abrahán y *se fijó* en él en medio de tanta gente malvada. Esta atención de la Sabiduría, que es conocimiento discriminativo de Dios, implica amor y elección. *Lo preservó sin tacha:* alude a Gén 17,1 [23].

v.5c recuerda la prueba a que fue sometido Abrahán (Gén 22). La Sabiduría dio a Abrahán la fortaleza [24] necesaria para superar el instinto del afecto paterno y así poder obedecer plenamente el mandato de sacrificar a su hijo (cf. Eclo 44,20; 1 Mac 2,52).

6-9. Los versos 6-9 forman una unidad [25]. La acción de la Sabiduría se manifiesta también en la liberación de Lot y en el castigo enviado sobre las ciudades de la Pentápolis (cf. Gén 19). El autor, para esta sección, se vale de fuentes extrabíblicas además de Gen 19 [26].

6. *Los impíos* son los habitantes de las ciudades castigadas de la Pentápolis o cinco ciudades que formaban la coalición: Sodoma, Gomorra, Adama, Seboim y Sohar (cf. Gén 14,2) [27]. El justo salvador es Lot (cf. Gén 19,15ss; 2 Pe 2,7).

7. La visión de la región que circunda el mar Muerto, especialmente la del sur y la sudoccidental, es una visión de muerte y de exterminio. El aspecto de absoluta desolación semeja un fondo marino, pero sin agua, sin plantas, sin vida, calcinado por un sol fulgurante. El paisaje se presta a toda clase de leyendas. Nuestro autor recoge algunas de ellas en un intento de explicación y aplicación religiosa al tema de la Sabiduría, protectora del justo: como *testimonio*. El *yermo humeante*, inspirado en Gén 19,28, puede

[22] Así también Rabbí Eliezer: «R. Pinjás decía: Allí no había piedras para construir la ciudad y la torre. ¿Qué hicieron? Fabricaron ladrillos y los cocieron como hace el alfarero, hasta que la levantaron de una altura de setenta mullas... Pasó Abraham, hijo de Teraj, y al verlos construir la ciudad los maldijo en nombre de su Dios diciendo: «Confunde, Adonay, divide su lengua» (Sal 55,10)» (M.Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliezer*, XXIV, 3 [Valencia 1984] 179).

[23] En texto griego aparece también el vocablo ἄμεμπτος, traducción del hebreo *tāmîm* = perfecto; cf. J.Fichtner, *Der A.T. Text*, 174.

[24] Cf. Sab 8,7; la Sabiduría da fortaleza.

[25] Inclusión en v.6a y 9. v.9 está ligado formalmente a v.8 por la repetición de σοφία al comienzo de los dos versos de forma enfática; también tiene la función de introducir el v.10: «sacó de apuros» (πόνων: v.9) e «hizo fecundos sus trabajos» (πόνους v.10f).

[26] Cf. L.Ginsberg, *The Legends*, V 240.

[27] El autor habla de la Pentápolis, generalizando, pues, según la narración del Génesis, solamente fueron destruidas cuatro ciudades, ya que Sohar se salvó gracias a la intercesión de Lot (cf. Gén 19,19-23; Dt 29,22); cf. Flavio Josefo, *De Bello iud.*, IV 8,4,484; *Antiq.*, I 11,4,204.

explicarse naturalmente por el fenómeno de intensa evaporación en el mar Muerto. Lo que se dice acerca de los árboles, es un elemento legendario [28]. *La estatua de sal* es lo único del versículo que se encuentra en la narración del Génesis (cf. 19,26). Junto a la orilla occidental del mar Muerto y no muy lejos de la actual Sodoma, la erosión del terreno ha dado lugar a formas caprichosas en las rocas. Una de ellas, una especie de monolito, se asemeja a una forma humana; la llaman «la mujer de Lot». Esta figura o una semejante dio lugar en la antigüedad a leyendas populares. El autor dice que es *monumento al alma incrédula,* la mujer de Lot (cf. Gén 19,26). La roca elevada sirve de recuerdo a todos los que la ven [29].

8. Los habitantes de Sodoma, Gomorra y ciudades vecinas no se preocuparon de la Sabiduría, como lo demuestran con su conducta abominable a los ojos de Dios. Por esto sufren las consecuencias: no conocen *el bien* [30], lo justo, la voluntad de Dios y soportan el juicio severo de la historia [31]. El *recuerdo* legado a la historia es el mismo *testimonio* de v.7a.

El v.8 busca la razón más profunda de la *insensatez* de los habitantes de la Pentápolis, prototipos también de los insensatos de todos los tiempos. El autor la encuentra en la despreocupación por la Sabiduría.

9. Después del aspecto negativo, el autor afirma el positivo (cf. partícula δέ). La Sabiduría salva, libera a los que se confían a ella. *Adictos* o fieles servidores (cf. Is 54,17; Jdt 11,17; Tob 1,7, etc.). El tema de la liberación continúa en los versos siguientes.

Jacob y José

10,10 Al justo que escapaba de la ira de su
hermano
ella lo condujo por sendas llanas;
le mostró el reino de Dios
y le dio a conocer los santos,
dio éxito a sus tareas
e hizo fecundos sus trabajos;

11 lo protegió contra la codicia de los
explotadores
y lo enriqueció;

[28] Algunos autores creen que se trata de la «manzana de Sodoma», fruta en apariencia buena, que al tocarla se deshace en polvo negro. Otros creen que se habla de otros frutos de la región que no llegan a sazonar; cf. Grimm, 197s; J.Weber, 467.

[29] Así lo testifican Flavio Josefo, *Antiq.*, I 11,4; Clemente Romano, 1 Cor 11; San Ireneo, *Adv. haer.*, IV 31,3: PG 7,1070: L. Ginsberg, *The Legends,* I 255. Sobre la correlación entre v.6-7 con 4,4-6, cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 77.

[30] τὰ καλά con sentido de bien ético, refleja influjo estoico (cf. 4,12); cf. J.Fichtner, *Die Stellung*, 128.

[31] βίος en v.8 tiene el sentido más genérico de vivientes, humanidad; también en 14,21; cf. G.Scarpat, *Ancora*, 175. El castigo infligido a Sodoma y Gomorra se ha convertido en proverbial; cf. Dt 29,33; Is 13,19; Jer 50,40; Am 4,11; Mt 10,15; 11,23s; 2 Pe 2,6; Jds 7; Apoc 11,8.

12 lo defendió de sus enemigos
y lo puso a salvo de asechanzas;
le dio la victoria en la dura batalla,
para que supiera que la piedad es más
fuerte que nada.

13 Ella no abandonó al justo vendido,
sino que lo libró de caer en pecado;

14 bajó con él al calabozo
y no lo dejó en la prisión,
hasta entregarle el cetro real
y el poder sobre sus tiranos;
demostró la falsedad de sus calumniadores
y le concedió gloria perenne.

10 «le dio a conocer los santos». Lit.: «le dio el conocimiento de cosas santas» o «los santos» según se interprete como ἁγίων neutro o masculino plural.

12 «de asechanzas». Lit.: «de los que le tendían asechanzas», ya que ἐνεδρευόντων es participio y guarda paralelismo sinonímico con v.12a: *enemigos* (cf. C.Larcher, II 629-631).

v.12c ofrece una gran dificultad en la versión. El vergo βραβεύω significa originariamente «actuar como árbitro» en los juegos; de aquí «dirigir», etc., y nuestro verso: dirigió en su favor (αὐτῷ), *le dio la victoria.*

10,10-14. En los primeros tres versículos (10-12) en el juego de las antítesis le toca el turno a Jacob que se enfrenta primero a su hermano Esaú, después a su tío y suegro Labán y por último, en un sentido muy diferente pero no menos atrevido, frente al mismo Dios [32].

10. El verso se refiere a la huida de Jacob *–el justo–* a Mesopotamia por causa de la ira de su hermano Esaú (cf. Gén 27,42ss). En Gén 28,15 es Dios quien guía y protege a Jacob; nuestro autor atribuye a la Sabiduría la protección divina, o la Sabiduría es la manifestación exterior de la providencia de Dios. Esaú, por su parte, odiaba a su hermano y tramaba su muerte (cf. Gén 27,41-45), de aquí la alusión a su ira. *Por sendas llanas* en el sentido de sin dificultades. Ya es una gran bendición del Señor recorrer felizmente un largo camino en aquellos tiempos. Pero no podemos olvidar la visión sobrenatural providencialista del autor, que descubre la acción benéfica de Dios, de la Sabiduría, en la prosperidad del justo (cf. también Gén 28,20s; expresión semejante en Sal 27,11; 143,10; Prov 2,13; 3,6). *El reino de Dios:* sin duda el autor se refiere a la visión que Jacob tuvo en sueños de la escala (cf. Gén 28,11-22). En ella Dios demuestra a Jacob su protección y le revela el porvenir de su descendencia. *Los santos,* es decir, los seres celestes (cf. Gén 28,12); pero si ἁγίων se lee como neutro, significaría *cosas santas,* los planes misteriosos de Dios que llega a conocer Jacob [33]. El reino o reinado de Dios

[32] Cf. F.Planas, *Jacob y José en el Libro de la Sabiduría (10,10-14):* CultBíb 19 (1962) 215-219.
[33] Cf. M.J.Lagrange, *Le livre de la Sagesse,* 102s: M.Gilbert, DBS XI 110.

es el modo divino de gobernar el mundo y los hombres y el cielo. Como el rey se vale de sus ministros, así también Dios; en la visión del Génesis los ministros están representados por los ángeles [34]. *Sus tareas,* que implicaban grandes fatigas: Jacob trabajó duramente en la casa de su tío y suegro Labán durante veinte años (cf. Gén 31,38-42), y le bendijo Dios copiosamente (cf. Gén 30,43). *Sus trabajos,* por metonimia el fruto de sus trabajos (cf. Prov 3,9LXX; Eclo 14,15 [35].

11. Labán fue avaro y abusó de Jacob (cf. Gén 29,25-27; 30,27ss; 31,6-16). Probablemente con *los explotadores* se refiere solamente a Labán, como plural de categoría. *Lo enriqueció:* Dios providente –La Sabiduría– colma de bienes a Jacob (cf. 30,43; 31,42; 33,11) y por su amor también a Labán (cf. Gén 30,27-30).

12. *Los enemigos* de Jacob son Labán (cf. Gén 31,22s) y Esaú, que maquina su muerte antes de que parta a Harán (cf. Gén 27-31) [36]. La Sabiduría defendió (διεφίλαξεν) a Jacob (cf. v.1b). Después de la visión de Betel Jacob hace un voto a Dios y dice: «Si Dios está conmigo y me protege (διαφυλάξῃ)..., Yahvé será mi Dios» (Gén 28,20s). Dios ha cumplido el deseo de Jacob y su propia promesa (cf. Gén 28,15).

Le dio la victoria: el verso hace referencia a Gén 32,25-33, a la lucha de Jacob con el ángel, lucha misteriosa que termina con la victoria de Jacob y la bendición y palabra del ángel: «Ya no te llamarás Israel, porque has luchado con dioses y con hombres y has podido» (Gén 32,29; cf. Os 12,5). En v.12d, con la proposición final (ἵνα), el autor enuncia una lección religiosa: el valor sobre todas las cosas de *la piedad,* pues hasta es capaz de vencer a Dios en la súplica humilde y confiada. Jacob se eleva a la categoría de modelo del hombre piadoso.

13-14. *El justo vendido* es José (cf. Gén 37,26-28.36; Sal 105,17). La Sabiduría no lo abandona. En la tradición aparece también como el tipo del sabio. El autor presenta de nuevo en la Sabiduría la personificación de la asistencia y protección del Señor (cf. Gén 39,2-5). *Lo libró de caer en pecado,* porque resistió a la tentación, rechazando las propuestas de la mujer de Putifar, que personifica al pecado por su poder seductor (cf. Gén 39,7-12).

Bajó con él, cf. Dan 3,49. *Al calabozo* (cf. Gén 40,15; Ex 12,29 λάκκος) [37], así se sigue el orden de la historia del Génesis y se respeta el paralelismo de los miembros (cf. v.14b). Ya en la cárcel de Egipto el Señor no abandonó a José, como expresamente nos lo dice Gén 39,21-23; aquí es la Sabiduría la que no lo abandona. *Cetro real:* José no fue rey de Egipto, pero, según Gén 41,30-44, fue virrey; el faraón puso en sus manos el gobierno de Egipto (cf.

[34] Cf. C. a Lapide, *Comm. in Sacram Scripturam,* 507.

[35] Cf. C.E.Purinton, *Translation,* 296-299.

[36] A la vuelta de Jacob, Esaú prepara un ejército para recibirlo (cf. Gén 32,7ss), pero las intenciones no son de guerra, como cree Jacob (cf. Gén 32,8-13), sino amistosas, como se ve por el encuentro fraternal que tienen (cf. Gén 33,4ss). A no ser que el autor sagrado pretenda enseñarnos sutilmente que Dios cambia las intenciones del corazón en favor de sus elegidos.

[37] Sin embargo, en Gén 37LXX traduce metódicamente bôr (cisterna) por λάκκος siete veces. Cf. J.Fichtner, *Der A.T. Text,* 175.

Sal 105,21). Los tiranos son los egipcios y sus hermanos (cf. Gén 42-45). *Sus calumniadores,* la mujer de Putifar, plural de categoría (cf. Gén 39,14-20). *Gloria perenne:* honores como de un rey y la fama inmortal. Este género de inmortalidad lo da la Sabiduría según 8,13b.

El esquema de la historia de José: justo perseguido - glorificado, es típico en la historia religiosa del Antiguo Testamento (cf. Job, Tobías). Nuestro autor lo utiliza y hace protagonista del relato a la Sabiduría; lee o descifra en la historia la acción salvadora de la Sabiduría.

Israel y Moisés

10,15 Al pueblo santo, a la raza irreprochable,
ella lo libró de la nación opresora;

16 entró en el alma del servidor del Señor,
e hizo frente a reyes temibles con prodigios y
señales.

17 Dio a los santos la recompensa de sus trabajos
y los condujo por un camino maravilloso;
fue para ellos sombra durante el día
y resplandor de astros por la noche.

18 Los hizo atravesar el mar Rojo
y los guió a través de aguas caudalosas;

19 sumergió a sus enemigos,
y luego los sacó a flote de lo profundo del abismo.

20 Por eso los justos despojaron a los impíos
y cantaron, Señor, un himno a tu santo nombre,
ensalzando a coro tu brazo victorioso;

21 porque la sabiduría abrió la boca de los mudos
y soltó la lengua de los niños.

11,1 Coronó con el éxito sus obras por medio de un santo
profeta.

13 «de caer en pecado». Lit.: «del pecado».
15 «nación opresora». Lit.: «nación de opresores».
20 «ensalzando a coro». Lit.: «y celebraron unánimemente».

10,15-11,1. Hasta aquí el autor ha ensalzado a la Sabiduría como protectora y liberadora de los padres; desde ahora la acción de la Sabiduría se extiende a todo el pueblo elegido. Moisés tiene una función de mediador. La epopeya del Exodo: la liberación por excelencia del pueblo israelita, es obra de la Sabiduría.

Esta última sección del cap.10 nos introduce perfectamente en los temas de la tercera parte. Aquí están ya presentes los tres personajes centrales: Israel, Egipto (los enemigos), la Sabiduría (Dios salvador) [38].

15. En la tradición antigua es Dios mismo o su ángel el que conduce y libera a Israel de Egipto (cf. Ex 13-15; Is 63,11-14; Ez 20,10); nuestro autor lo atribuye a la Sabiduría divina que todo lo puede y es fiel reflejo de su actividad (cf. 7,25-27).

Pueblo santo, raza irreprochable (cf. v.17.20; 17,2; 18,1.5). El autor conoce al detalle la historia del pueblo en Egipto y durante la estancia en el desierto; a pesar de esto, parece ignorar sus pecados (cf. Dt 9,4ss; Ez 2,8ss; Neh 9,16ss). Sin embargo, no se puede acusar al autor de insinceridad o de intención de falsear la realidad. En un contexto que no es estricta narración histórica el autor puede permitirse la licencia de subrayar un aspecto determinado: la acción liberadora de la Sabiduría salva a su pueblo de la opresión de sus enemigos. Cuando le interese insinuar las infidelidades del pueblo, lo hará (cf. 11,9ss; 12,21s; 16,5.6.11; 18,20ss). La gloria y la santidad de la Sabiduría se ven reflejadas en el pueblo, su protegido. «Dios puso en el interior de ellos su santo espíritu», nos dice Is 63,11 y se puede, por lo tanto, llamar *santo* al que posee el espíritu del Señor y la Sabiduría (cf. 7,27). El autor idealiza a sus personajes, por ejemplo a Salomón y al pueblo elegido en su primer período del desierto (cf. Jer 2,2-3) [39].

16. *Servidor del Señor,* Moisés. Servidor, siervo (θεράπων, hebreo *'ebed*) es el apelativo permanente de Moisés en el Pentateuco y Josué (cf. Ex 4,10; 14,31; 14,31; Núm 11,11; 12,7s; Dt 3,24; Jos 1,2; 8,31.33). La Sabiduría entró en el alma de Moisés, pues Dios estaba con él (cf. 7,27; Dt 3,12; 4,12; Núm 12,7s; Is 63,11, etc.). *Hizo frente:* el sujeto gramatical es la Sabiduría, no Moisés; todas las acciones son de la Sabiduría que dirige en todo a Moisés. *Reyes:* plural mayestático, pues se refiere al faraón. *Prodigios y señales:* el binomio ya estereotipado se refiere a las maravillas obradas por Moisés en Egipto, atribuidas aquí a la Sabiduría (cf. 8,8; Ex 7,3-9LXX; 11,9s; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 13,2s; 26,8; 28,46; 29,2; 34,11).

17. *Los santos* son el pueblo santo liberado del v.15. *La recompensa de sus trabajos:* la liberación del yugo de la servidumbre, no el hallar gracia a los ojos de los egipcios, o el poco oro y la plata que pudieran recoger a última hora antes de la huida (cf. Ex 3,21s; 11,3; 12,35s). El tema de la conducción del pueblo por parte de Yahvé es frecuente en la tradición del Exodo (cf. Ex 13,17; 15,13; Núm 24,8; Dt 1,33; 1 Crón 17,21; Neh 9,12; Sal 78,14.53.72, etc.).

Camino maravilloso, no porque no tuvieran dificultades, sino porque en

[38] P. Grelot opina que el midrás sobre el Exodo comienza en 10,15; cf. *Sagesse* 10,21, 49. El estilo, ciertamente, es midrásico, y el tema es el del Exodo; pero no se puede separar de 10,1-14 y es una unidad distinta de 11,2-19,22. El cap. 10 puede considerarse de estilo midrásico y haber sido escrito por el mismo autor de 11-10; de aquí la identidad en las características.

[39] También se puede explicar el modo de hablar del autor, porque Israel es un pueblo de elección con un destino de santidad (cf. Ex 19,6; Lev 11,44). En el N.T. a los fieles se les llama *santos* por esta razón (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 1 Pe 2,9, etc.); cf. F.Feldmann, *Das Buch der Weisheit,* 75; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 209.

todo él se manifestó el poder y la gloria de Dios. *Sombra:* Dios guiaba al pueblo desde la nube diurna y desde la columna de fuego durante la noche (cf. Ex 13,21s). El autor ve en la nube la acción benéfica de la Sabiduría. La idea de que la nube durante el día los protegía de los rayos solares no aparece en el Exodo, pero está insinuada en Núm 10,34; 14,14; Sal 105,39 [40].

18-19. Los dos versos están construidos con paralelismo de sus miembros. Cf. 19,7; Ex 14,21-30; Sal 78,13. El paso del mar Rojo señala la fecha más importante de la liberación de Israel. El enemigo es vencido, la protección del Señor se manifiesta gloriosamente. Por esto el tema ha pasado al patrimonio de la poesía épica nacional, que ha magnificado el hecho y le ha dado un sentido trascendental histórico. Para el pueblo judío el paso del mar Rojo señala un antes y un después en su historia. El autor descubre en este acontecimiento a la Sabiduría en plena acción [41].

20. *Por eso,* por lo que acaba de ver a la otra orilla del mar Rojo (cf. Ex 14,30) y porque con la ayuda de la Sabiduría «vieron la mano de Dios magnífica» (Ex 14,31), «Moisés y los israelitas cantaron este canto al Señor» (Ex 15,1). El autor contagiado por el mismo espíritu que movió a los recordados israelitas a cantar himnos a Dios y exaltado religiosamente, habla directamente con el Señor en estilo hímnico también [42]. El vocativo *Señor* nos traslada a un ambiente de oración, en el que el autor-narrador habla con Dios en segunda persona (cf. 12,2; 16,26; 19,9.22). *Los justos:* cf. los santos de v.17 y el pueblo santo de v.15. *Despojaron a los impíos* de sus armas. Es muy probable que el autor dependa en este rasgo del despojo de tradiciones orales independientes [43]. *Cantaron un himno:* el autor se refiere, sin duda, a Ex 15,1ss. *Tu santo nombre* es Dios mismo, pues Moisés y los hijos de Israel cantaron al Señor el cántico. *Tu brazo victorioso:* el poder de Dios, manifestado victoriosamente en favor del pueblo elegido (cf. Ex 14,31; Sal 78,42; Job 27,11).

21. La interpretación de este verso, unido formalmente al anterior, no se puede explicar por Ex 15,1-21. Los comentaristas parecen desorientados al intentar explicarlo, pues el contenido: mudos y niños de pecho que hablan, no dice relación al hecho del Exodo. P.Grelot ha encontrado una explicación plausible [44]. El *Targum* de Jerusalén, en la paráfrasis de Ex 15,2, se expresa en términos parecidos a Sab 10,21: «Desde los pechos de las madres señalaban con sus dedos los lactantes a sus padres y les decían: éste es nuestro

[40] Sobre la dependencia de Sab 10,15ss de versiones griegas de la Escritura, cf. J.Fichtner, *Der A.T. Text,* 176.

[41] Que la liberación del pueblo elegido sea el tema central del Exodo lo ponen de manifiesto comentarios y estudios sobre el Exodo; cf. G.Auzou*De la servidumbre al servicio* (Madrid 1972); P.Weimar, *Exodus.* Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (Stuttgart 1975); L.Alonso Schökel, *Salvación y Liberación.* Carácter fundamental y valor ejemplar del Exodo, en: *Salvación y Liberación.* Apuntes de Soteriología del Antiguo Testamento: Cuadernos bíblicos 5 (1980) 14ss.

[42] Cf. M.Gilbert, *L'adresse à Dieu,* 207-225.

[43] Una tradición alejandrina, conservada en Fl. Josefo (*Antiq.,* II 16,6), nos habla del despojo; cf. también L. Ginsberg, *The Legends,* III 27,30; VI n.48.55.

[44] Cf. su artículo *Sagesse 10,21:* Bib 42 (1961) 49-60; también L. Ginsberg, *The Legends,* II 257s; J.M. Reese, *Plan and Structure,* 392 que relaciona Sab 10,21 con Is 35,6.

Padre que nos alimentaba con miel de roca y nos ungía con aceite de roca de pedernal. Los hijos de Israel respondieron diciéndose unos a otros: Es nuestro Dios y alabémosle, el Dios de nuestros padres, exaltémosle» [45].

Los doctores de la Ley han trenzado una serie de textos bíblicos por afinidad de temas, forzando a veces el sentido original [46]. De otro lado, Ex 15,2: «Mi fuerza y mi poder es el Señor, él fue mi salvación. El es mi Dios: yo lo alabaré; el Dios de mis padres: yo lo ensalzaré», ha sido iluminado por Sal 8,3: «De la boca de los niños de pecho has sacado una alabanza contra tus enemigos». De esta forma, *los niños* de pecho han venido a cantar himnos al Señor. Los mudos de Sab 10,21 serían los niños de pecho, si se aplica la ley del paralelismo. El estilo midrásico de nuestro autor recomienda esta hipótesis. Los capítulos siguientes lo confirmarán, pues se acentúa el carácter midrásico y comentario libre de la Escritura, tal y como se hacía en la sinagoga.

11,1 pertenece todavía al cap.10. La Sabiduría es aún sujeto gramatical por última vez. *Un santo profeta* es Moisés (cf. 10,16). Moisés, enviado de Dios, que hablaba en su nombre (cf. Ex 3,10-15), es llamado *profeta* en Dt 18,15.18; Os 12,14, y gran profeta en Dt 34,10, porque Yahvé trataba con él cara a cara, con confianza, como un amigo trata con su amigo (cf. Núm 12,6-8) [47]. *Santo,* porque posee el espíritu de Dios, la Sabiduría (cf. 7,27; 10,16). Los profetas se llaman santos (cf. 2 Re 4,9; Lc 1,70; Ef 3,5; 2 Pe 3,2).

El verso es un resumen de lo que antecede y prepara de un modo general el paso al desarrollo de la tercera parte. La visión es optimista. El mensaje del autor, que se vale del pasado, es un mensaje de esperanza. Así terminará también la tercera parte y con ella el libro [48].

2. *Juicio de Dios sobre la historia: 11,2-19,21*

Sab 11-19, que «ofrece una unidad literaria dentro del libro de la Sabiduría que hay que atribuir al autor de Sab» [1], es un auténtico midrás haggádico [2]. No es propiamente un midrás sobre las plagas de Egipto, porque abarca

[45] A.Díez Macho, *Neophyti* I,II: Exodo (Madrid 1970) 96: Variante Marginal a Ex 15,2.

[46] Para explicar Ex 15,2 han aducido Dt 32,6.13 y Ez 16,4-6 en sentido realista.

[47] Cf. M.Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas,* 183-188.

[48] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 128s.

[1] H.Maneschg, *Die Erzählung,* 164.

[2] Cf. *Introducción,* V 2.1. Por Midrás haggádico entendemos la explicación de un texto o pasaje de la Escritura (explícita o implícitamente citado), con la intención de hacerlo inteligible y así poder poner en práctica la enseñanza que nos comunica. Tal explicación no está sometida a reglas fijas de interpretación, por lo que en ella predominan las paráfrasis, la libre ilustración, inspirada las más de las veces en otros pasajes de la Escritura o en tradiciones extrabíblicas. Los autores admiten comúnmente que Sab 11-19 es un midrás, aunque discuten sobre qué trata, si sobre el Exodo, el Pentateuco, las plagas, la roca, la bendición a Israel, etc. Sobre el tema pueden consultarse E. Stein, *Ein jüdischhel. Midrasch;* G.Camps, *Midras sobre la historia de les plagues;* R.T.Siebeneck, *The Midasch;* R.Bloch, *Midrash;* A.G.Wright, *The Literary;* J.M.Reese, *Hellenistic Influence,* 91-102; M.Gilbert, *La critique,* 12-31; C.Larcher, I 112-114; P.Bizzeti, *Il libro,* 43.179.

también el período del desierto, sino un midrás en forma homilética, cuyo tema central es el enfrentamiento de Israel con Egipto en los sucesos del Exodo. Israel aparece idealizado como el pueblo de Dios (cf. 12,10; 15,14; 16,2.20; 18,7,13; 19,5. 22), la nación santa (cf. 17,2), los hijos de Dios (υἱοί: 12,19.21; 16,10.26; 18,4.13 sing.; παῖδες: 12,7.20; 18,9; 19,6; τέκνα: 16,21; 18,5 sing.), los santos (cf. 18,1.5.9) y, sobre todo, como *los justos* (11,14; 12.9.19; 16,17.23; 18,7.20). Por el contrario Egipto está marcado pretendidamente con el signo de la maldad e injusticia, por lo que aparece como el pueblo *enemigo* de Israel (ἐχθρός: 11,3.5; 12,20.22; 15,14; 16,4.8.22; 18,7.10; πολέμιος: 11,3; ὑπεναντίος: 11,8; 18,8), pueblo de los *impíos* (ἀσεβεῖς: 11,9; 16,16.18; 19,1; ἄνομοι: 17,2) de los *malvados* ἄδικοι: 16,24), de los pecadores (ἁμαρτολοί: 19,13). Por esto, Dios que es justo (12,15) defiende y protege al pueblo oprimido y persigue y castiga al opresor e injusto, para restablecer la justicia en la historia, aplicando sin excesivo rigor una especie de ley del talión: la misma cosa será para unos castigo, para otros beneficio (cf.11,2.13; 16,2.24; 18,8) [3].

H.Maneschg resume así la tesis defendida por el autor en esta tercera parte: «La historia del Exodo, tan fundamental para Israel, se ha convertido en paradigma del destino temporal y escatológico de los justos e impíos. Los egipcios y los israelitas del Exodo, opresores y oprimidos del pasado, son los tipos del impío arrogante y del justo sufriente del presente. Las obras poderosas que Dios ha realizado en el Exodo son la garantía de que Dios, también en la actualidad, se cuidará del justo sometido a prueba, es decir, que pondrá fin a la actuación de los malvados. El relato histórico de Sab está marcado por el dualismo moral de justicia e impiedad. Ambas son reacción a la acción de Dios en la historia. Pues también los egipcios fueron testigos de los milagros hechos por Dios en Israel. El contraste entre Israel y Egipto será desarrollado en una serie de siete cuadros...» [4].

El autor utiliza al mismo tiempo en Sab 11-19 el método rabínico del midrás y la técnica helenística de la *síncrisis* o desarrollo por comparaciones o confrontaciones [5].

L.Alonso Schökel interpreta Sab 11-19 en clave de juicio y afirma: «Hay un principio unificador, que *es el juicio:* un juez sentencia y ejecuta en una causa entre opresores y oprimidos, culpables e inocentes, aplicando un castigo que responde a la culpa (especie de talión). Es la historia vista en clave de juicio, según vieja tradición hebrea, ya presente en el libro del Exodo. El juicio convoca a las dos partes interesadas, para que conozcan las dos vertientes de la sentencia. Tratándose de un juicio divino, trascendente, una palabra profética lo proclama y explica. La justicia de Dios se revela y se

[3] Cf. J.Vílchez, *El binomio*, 9-10.
[4] *Die Erzählung*, 102-103.
[5] F.Focke llamó por primera vez a Sab 11-19 *Synkrisis* (σύγκρισις) en *Die Entstehung*, 12. Cf. también del mismo autor: *Synkrisis:* Hermes 58 (1923) 327-368. A Focke han seguido muchos autores, si bien no servilmente. Sobre el uso de la *síncrisis* clásica en la literatura judía, cf. E.Stein, *Ein jüdischhel. Midrasch;* I. Heinemann, *Synkrisis;* C.Larcher, *Le livre*, I 112-114; P.Bizzeti, *Il libro*, 79-82.6.

justifica en la historia, justicia que castiga al opresor liberando al oprimido» [6].

No es fácil determinar la estructura que vertebra estos capítulos finales del libro [7]. Comienza con una narración que resume muy brevemente la estancia del pueblo en el desierto y la asistencia de Dios en la necesidad (11,2-4); propone a continuación el tema de la homilía en forma de tesis (11,5) y prosigue con la explanación e ilustración del tema en siete dípticos, según el método recordado de la *síncrisis* (11,6-19,9) [8]; a esto siguen unas reflexiones del autor (19,10-21) y la doxología final (19,22). El desarrollo del tema se interrumpe con la intercalación de dos digresiones, una sobre la omnipotencia y misericordia divinas (11,15-12,27) y otra sobre la idolatría (cc.13-15).

2.1. Narración introductoria (11,2-4)

11,2 Atravesaron un desierto inhóspito,
acamparon en terrenos intransitados;

3 hicieron frente a ejércitos hostiles y
rechazaron a sus adversarios.

4 Tuvieron sed y te invocaron:
una roca áspera les dio agua
y les curó la sed una piedra dura.

4 «una roca áspera les dio agua». Lit.: «les fue dada agua de una roca áspera». «les curó la sed una piedra dura». Lit.: «alivio a su sed de una piedra dura».

11,2-4. Los tres versos resumen sumariamente la historia narrada en Ex 12,37-17,7. Esta historia resumida son las *obras* de 11,1, cuyo protagonista es Moisés el *santo profeta.* Se da, por tanto, una conexión con el capítulo precedente, aunque sólo sea superficial [9]. Los episodios a través del desierto sirven de introducción histórica al tema doctrinal de la tercera parte [10]. El sujeto gramatical es siempre el mismo: el pueblo de Israel; el uso del paralelismo de los miembros es impecable.

[6] *Sabiduría,* 149.

[7] Pueden consultarse A.G.Wright, *The Structure* (1967) 165-184; coincide casi al detalle con la propuesta por él mismo en *The Structure* (1965) 28-34 y en *The Literary Genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 434-436; J.M.Reese, *Plan,* 391-399; P.Bizzeti, *Il libro,* 79-82; M.Gilbert, DBS XI 72s.

[8] Como anota L.Alonso: «El autor compone un *sistema* ternario de correspondencias y oposiciones, cuya clave doble se podría formular: en el pecado la penitencia, el castigo del malvado es premio del inocente. Esta clave, desarrollada esquemáticamente, nos da el siguiente esqueleto intelectual: 1) los egipcios quieren matar en el *agua* a los israelitas, su *agua* se convierte en sangre, mientras que los israelitas beben un *agua milagrosa;* 2)...», hasta los siete dípticos (*Sabiduría,* 148); cf. I.Heinemann, *Synkrisis,* 249.

[9] Cf. C.Larcher, I 161.

[10] Cf. A.Schmitt, *Struktur,* 5; A.G.Wright, *The Structure* (1967).

2. «Erraban por un desierto solitario, no encontraban el camino de ciudad habitada» (Sal 107,4). La mirada retrospectiva al tiempo ya lejano de la estancia de los padres en el desierto, con su dureza proverbial, su habitar en tiendas, les trae con nostalgia a la memoria de los israelitas de todos los tiempos el recuerdo de una edad dorada en que Dios, ahora lejano, protegía maravillosamente al pueblo (cf. Dt 8; 32,10-13) [11]. La fiesta de los Tabernáculos fue instituida para perpetuar el recuerdo de la estancia de los hijos de Israel en el desierto durante cuarenta años (cf. Lev 23,39-43) y para recordar que el Señor estará siempre en medio de ellos, dondequiera que se encuentren.

3. A través del desierto, hasta que llegaron a Palestina, los israelitas tuvieron que luchar con muchos pueblos y reyes que se oponían a su paso: con los amalecitas (cf. Ex 17,8ss); con el rey de Arad, cananeo (cf. Núm 21,1-3); con Sijón, rey amorreo de Jesbón (cf. Núm 21,21ss; Dt 2,31-33); con Og, amorreo, rey de Basán (cf. Núm 21,33ss; Dt 3,1-7); con los moabitas (cf. Núm 22,1-6); con los madianitas (cf. Num 25,16ss; 31,2ss). En los himnos de Israel se recordarán estas victorias como victorias de Yahvé en favor de su pueblo (cf. Sal 135,10-12; 136,16-22).

4. El episodio de la roca, a que alude el verso, se narra en Ex 17,1-7 y en Núm 20,2-13. *Te invocaron:* es típico de esta tercera parte interrumpir la narración para insertar, en estilo coloquial, un diálogo con Dios (cf. v.17.20ss; 12,1ss; 14,3; 15,1-3, etc.).

El autor pasa por alto las murmuraciones del pueblo y su falta de fe y de confianza en Dios; se mueve en un plano ideal donde sólo se manifiesta la acción maravillosa de Dios. Solamente Moisés y Aarón *invocaron* al Señor (cf. Ex 17,4; Núm 20,6); el pueblo, la asamblea tentó al Señor (cf. Ex 17,2.7) y por esta causa aquel lugar se llamó Masá [tentación] y Meribá [querella] (cf. Ex 17,7; Núm 20,24; 27,14; Dt 6,16; 9,22; Sal 81,8; 95,8; 106,32; Ez 47,19; 48,28).

Una roca áspera...: el verbo, en el original, está en voz pasiva (ἐδόθη), les fue dada agua..., alivio a la sed... La voz pasiva en la Escritura sirve a veces para expresar la acción divina de una forma parafrástica (pasivo divino). Se evita el nombre de Dios por respeto.

No se borró de la memoria del israelita el gran beneficio de Dios en el desierto, el agua. Ella es la mayor bendición que Dios puede dar a una tierra abrasada por el sol. Por esto lo agradecen a Dios con palabras inspiradas de sus poetas (cf. Sal 78,15.16.20; 104,41; 114,8). El agua que mana abundante en el desierto será uno de los temas del segundo Exodo, la vuelta de Babilonia (cf. Is 43,19s; 48,21) y el símbolo de los bienes mesiánicos (cf. Is 35,6s; 41,17s). San Pablo ve simbolizado a Cristo en la roca, convertida en manantial (cf. 1 Cor 10,4) [12], y Jesús mismo en Jn 7,37-39 se convierte en un

[11] Cf. L.Alonso Schökel, *El largo camino por el desierto*, en *Salvación y liberación:* Cuadernos bíblicos 5 (1980) 89-101.

[12] Cf. M.Pérez Fernández, *Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica*, en *Biblia y Herméutica.* VII Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1985) 301-303.

manantial que apaga la sed de los que creen en él, que vienen a ser a su vez manantiales de agua viva, del espíritu de Dios.

2.2. Tema de la homilía (11,5)

11,5 Con lo que sus enemigos eran castigados,
ellos, en el apuro, eran favorecidos.

5. En el original griego hay correspondencia entre el primer hemistiquio y el segundo: *con lo que* (δι'ὧν) / *con eso* (διὰ τούτων).

11,5. El autor propone en forma apodíctica el tema de su homilía [13]: la misma cosa empleada por Dios servirá para castigar a unos o para beneficiar a otros [14]. El principio se repite a lo largo de la disertación de diversas maneras (cf. 11,13; 16,2.24; 18,8). Es una síntesis de la visión teológica que el autor tiene de este período determinante de la historia de Israel.

El principio enuncia genéricamente el modo de actuar de Dios con relación a los egipcios y a los israelitas. Dios está presente, actúa en los sucesos y acontecimientos de la naturaleza y de la historia; un mismo medio tiene diversa aplicación, significación y resultado, según sea la relación existente entre los hombres y Dios, Señor de la naturaleza y de la historia. L.Alonso comenta: «El verso formula la clave de toda esta tercera parte. Hay una bivalencia en los elementos de la naturaleza que permite a Dios usarlos para favorecer o castigar; véase Sir 39,27» [15].

2.3. Ilustración del tema en siete dípticos (11,6-19,9)

A continuación el tema de la homilía (11,5) será ilustrado con siete dípticos antitéticos, tomados fundamentalmente de la historia canónica del Exodo.

a. Agua de la roca - aguas ensangrentadas del Nilo (11,6-14)

11,6 A cambio de la corriente perenne
de un río turbio y sanguinolento

7 –castigo del decreto infanticida–
les diste sin esperarlo agua abundante,

8 haciéndoles ver, por la sed pasada,
cómo habías castigado a sus adversarios.

[13] Cf. E.Gärtner, *Komposition*, 39; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 212; A.G. Wright, *The Structure* (1967) 177.
[14] La originalidad del autor se pone de manfiesto si se compara con los pasajes más o menos parecidos que aducen algunos autotores, cf. C.Larcher, III 656-659.
[15] *Sabiduría*, 151.

9 En efecto, cuando sufrían una prueba, aunque fuera una
corrección piadosa,
comprendían los tormentos de los impíos, sentenciados
con cólera;

10 porque a los tuyos los probaste como padre que reprende,
pero a aquéllos, como rey inexorable, los examinaste y
condenaste.

11 Ausentes y presentes se consumían por igual;

12 pues un doble pesar se apoderó de ellos
y gemían, recordando el pasado;

13 en efecto, al oír que sus propios castigos
redundaban en beneficio de los otros, veían allí la
mano del Señor.

14 Al que antaño habían abandonado expósito y luego
rechazado con burla,
al final de los sucesos lo admiraron,
al sufrir una sed distinta de la de los justos.

6 El primer hemistiquio del verso puede traducirse de dos maneras, a saber; 1) «a cambio de la corriente (fuente) perenne de un río», o bien 2) «a cambio de la corriente (fuente) de un río perenne». Hemos preferido la primera porque así los apelativos se distribuyen equilibradamente: uno (perenne) para *corriente* en el primer hemistiquio, y otro (turbio) para *río* en el segundo. Tampoco es fácil la versión de este segundo hemistiquio, porque, como opina D.Winston (*The Wisdom,* 228): «es pleonástico». «turbio y sanguinolento». Lit.: «enturbiado por la sangre manchada con polvo (o embarrada)».

8 «por la sed pasada». Lit.: «por la sed de entonces».

9 «aunque fuera una corrección piadosa». Lit.: «aunque corregidos con misericordia», proposición participial. «comprendían los tormentos de los impíos». Lit.: «comprendían cómo eran atormentados los impíos».

12 «y gemían recordando el pasado». Lit.: «y un gemido por el recuerdo de lo pasado».

13 «veían allí la mano del Señor». Lit.: «reconocieron al Señor».

11,6-14. La primera ilustración del tema general (v.5) está inspirada en Ex 7,17-25: plaga de la sangre en el Nilo [1]. El tema de esta sección es *el agua* (v.6-7) [2], instrumento de castigo y de bendición. La proximidad con la

[1] Los límites de la sección están marcados por las partículas ἀντὶ μέν de v.6a y ἀντὶ δέ (v.15a) con que comienza una nueva sección: la primera gran digresión; cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 79; M.Gilbert, DBS XI 72-73. Así se responde a U.Offerhaus que no encuentra al μέν de v.6a ningún correspondiente δέ (cf. *Komposition,* 132). Sobre la función estructural de la partícula ἀντί en Sab 11,6.15; 16,2.20 y 18,3, cf. A.G.Wright, *The Structure* (1965) 31, nota 9; H.Maneschg, *Die Erzählung,* 108.

[2] Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 177, nota 2; *The Structure* (1965) 31; M.Gilbert, DBS XI 72s. No así J.M.Reese, que opina que es *la sed* (cf. *Plan,* 398), y U.Offerhaus con matizaciones (cf. *Komposition,* 132-134.318 nota 83).

introducción histórica (v.2-4) ha determinado, al parecer, la elección del primer ejemplo. *La sed* (v.8.14) no es tema principal, sino que ilustra, a su vez, la diversidad del *castigo en unos y en otros* [3].

6-7. Estilísticamente la redacción de estos versos es bastante defectuosa, con expresiones recargadas y con un vocabulario raro. Sin embargo, la idea emerge clara de esta fronda exuberante: al agua túrbida del río Nilo en Egipto, mezclada con sangre, se opone el agua límpida, abundante que brota de la roca en el desierto; los egipcios, en castigo de su crimen *-el decreto infanticida-* , ven convertido el Nilo en un repugnante amasijo de agua, de sangre y de polvo; a los israelitas, contra toda esperanza, les da Dios en el desierto *agua* en abundancia. *El agua* es, por tanto, el elemento de castigo para unos y de bendición para otros.

Río turbio...: Ex 7,17-25 nos cuenta cómo las aguas del Nilo se convirtieron en sangre por obra de Moisés y Aarón, para convencer a Faraón de la misión auténtica de parte de Yahvé. El autor de Sab relaciona literalmente este hecho con el mandato del rey de matar a todos los recién nacidos varones (cf. Ex 1,15-22), arrojándolos al río. Así se cumple también el principio que enunciará en 11,16: por lo que uno peca, con ello es castigado.

8. A partir del v.8 y hasta el 14 intenta explicar el autor cómo Dios ha castigado a los enemigos con la falta de agua potable (v.6), es decir, con *la sed* (cf. Ex 7,18-24). Resuelve al mismo tiempo una dificultad: los israelitas sufrieron también el tormento de la sed en el desierto (cf. Ex 17,1-3; Núm 20,2-5). Responde: sí, pero esto no fue un verdadero castigo, sino una amonestación paternal, para que conocieran la dureza del castigo infligido a los enemigos (cf. 16,4). *La sed pasada,* la que los israelitas sufrieron en el desierto. Ya el v.7 aludía veladamente a la sed de los israelitas con el adverbio *inesperadamente,* sin esperarlo.

Los v.9-10 desarrollarán la afirmación de v.8.

9. *Cuando sufrían una prueba:* Dios pone a prueba, tienta a los israelitas en el desierto. Según Ex 17,2.7, que subraya lo negativo del pueblo, son los israelitas los que tientan a Dios: «El pueblo se encaró con Moisés, diciendo: Danos agua de beber. El les respondió: Por qué os encaráis conmigo y tentáis al Señor?» (Ex 17,2); pero Dt 8,2-5, en una visión panorámica, afirma que los cuarenta años del desierto fueron una prueba de Dios al pueblo para ver lo que había en su corazón. Muy probablemente el texto del Deuteronomio ha influido en la formulación de Sab 11,9s. Así, la prueba de que habla el v.9 se extenderá no sólo a la sed, sino a todas las penalidades sufridas en el desierto.

Una corrección piadosa: la finalidad de las pruebas es siempre la corrección o la conversión a Dios (cf. v.23-26; 12,10.19s). A la misericordia de Dios con los israelitas se opone la *cólera* o ira con que son juzgados los impíos. Pero la *cólera* de Dios no se opone a la justicia, ni siquiera a la clemencia (cf. 12,15-16).

10. Este verso repite la misma enseñanza de v.9, y los dos hemistiquios de

[3] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* como en nota anterior.

uno corresponden a los del otro. *Los probaste como padre,* inspirado en Dt 8,5: «Para que reconozcas que el Señor, tu Dios, te ha educado como un padre educa a su hijo». En la corrección de los hijos se revela la bondad y misericordia del padre, y en el castigo de los malvados se manifiesta la justicia exacta de Dios. Esta doctrina es permanente en Sab (cf. cap.12.16.18).

11. La interpretación exacta del verso es difícil. Los autores no están de acuerdo. La razón es la indeterminación del texto. «Naturalmente se refiere a los egipcios, todos culpables y condenados. Lo que no es claro es el punto de vista de la presencia: ¿a las aguas del Nilo, a la corte, a los israelitas? La cuestión se complica con la determinación del momento: ¿durante la plaga del agua, cuando los israelitas reciben agua de la roca?» [4]. Gramaticalmente, los ausentes y presentes son los mismos atribulados, los egipcios; pero ¿con relación a qué o quiénes están ausentes? Unos opinan que se dice con relación al país [5], es decir: *fuera* o lejos de sus casas, en el mar Rojo (cf. Ex 14,24ss), o *en casa.* Otros [6] con relación a los israelitas, a saber: estando los israelitas en el desierto, o, cuando estaban entre ellos en Egipto. Esta parece ser la interpretación más probable.

Por igual no quiere decir que aún continuaban igualmente las plagas anteriores, sino que todavía eran castigados, como explicará a continuación.

12-13. El sufrimiento es de orden sicológico. La construcción estilística de v.12-14, como decíamos de v.6-7, es bastante complicada, y su desarrollo no es rectilíneo; por esto no se puede saber con certeza cuál es el *doble pesar* que se abate sobre los egipcios. Parece ser que dice relación a la ausencia y presencia de v.11. El recuerdo de lo pasado sería la causa del primer pesar: el recuerdo de las plagas, cuando los israelitas estaban aún entre ellos; el segundo pesar el causado por la noticia de los felices acontecimientos del desierto, en especial por la abundancia del agua, que corresponde a los *propios castigos* [7]. El autor sintetiza la historia y supone ya informados a los egipcios de lo sucedido en el desierto.

En este v.13 aflora el tema principal de la homilía (cf. v.5).

Veían la mano del Señor, es decir, reconocieron el poder del Señor que había obrado estas maravillas (cf. Ex 14,18).

14. El final del v.13 trae a la memoria del autor la persona de Moisés, instrumento del Señor en todos estos acontecimientos.

Abandonado expósito: Moisés (cf. Ex 2,3; Hech 7,21). *Rechazado con burla:* el faraón rechazó los mandatos del Señor, transmitidos por su mediador Moisés (cf. Ex 5,2; 7,13.22, etc.). Moisés participa del desprecio y del ultraje hechos a Yahvé, como mensajero suyo que es.

Los sucesos acontecidos en favor de los hebreos y narrados especialmente

[4] L. Alonso Schökel, *Sabiduría,* 152.
[5] Cf. Grimm, 207s.
[6] Cf. P.Heinisch, J.Fichtner, F.Feldmann, U.Offerhaus (*Komposition,* 133), etc.
[7] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 133.318 nota 88.

en Ex 5,1-17,7. *Al sufrir una sed:* por la sed han conocido los israelitas cómo Dios castiga a los malvados (v.8); por esta misma sed han tenido que reconocer también los egipcios la mano del Señor (cf. v.13) y la gloria de su enviado. *Sed distinta:* este aspecto lo ha acentuado el autor desde v.8; una misma prueba para unos es castigo, para otros solamente corrección, confirmando la tesis expuesta en v.5. *Los justos:* cf. 10,15.

Las dos digresiones: 11,15-15,19

El segundo díptico: *plaga de los animales - codornices,* no se presentará hasta 16,1-4 [1]. Antes de él introduce el autor dos importantes digresiones: la primera sobre la moderación de Dios con los egipcios y con los cananeos (11,15-12,27) y la segunda sobre la idolatría o crítica de la religión de los paganos (cc.13-15). La unidad temática y formal de las dos digresiones la confirmarán los versos 15,18-19, que, como unas pinzas, cierran el ciclo de las digresiones, remitiéndonos al comienzo de ellas, a 11,15-16 [2].

Las dos digresiones están perfectamente acordes con el tema de la homilía y se encuentran en su lugar adecuado [3]. El tema de la plaga de las ranas, mosquitos, tábanos y langostas que azotan a los egipcios, según Ex 8 y 10, y al que se refiere de un modo genérico Sab 11,15, se repetirá dos veces más en 12,23-27 y en 15,18-19. De esta manera construye el autor un marco doble para las dos digresiones y puede continuar en 16,1 con el segundo díptico [4].

I.ª digresión: Moderación de Dios omnipotente con Egipto y Canaán 11,15-12,27

Conocemos cuál ha sido la ocasión que ha dado lugar a que el autor introduzca en este lugar la digresión sobre la manera de actuar de Dios con los egipcios y cananeos: la reflexión teológica que está haciendo sobre los sucesos acaecidos a los israelitas en Egipto, en el desierto y en Canaán, según se nos narra en el Pentateuco. La versión, por tanto, es de orden religioso, pues el autor de Sabiduría interpreta los hechos narrados desde el punto de vista de su fe en Dios, presente en el curso de los acontecimientos

[1] Sobre el comienzo del segundo díptico los comentaristas discrepan. En nuestro comentario de 1969 opinábamos que 11,15-16; 12,23-27 y 15,18-19 formaban parte de él (cf. p.705); así también A.G.Wright, *The Structure* (1965) 31; *The Structure* (1967) 178. Más detalles al comienzo del comentario a 16,1.

[2] U.Offerhaus diserta largamente sobre la unidad de composición de 11,15-16,4. Él considera esta larguísima composición como la segunda comparación del conjunto (cf. *Komposition,* 134-155).

[3] Que las digresiones estén bien ligadas al contexto, lo veremos en el comentario. Lo confirman categóricamente los autores que han estudiado el problema; véanse J.M.Reese, *Plan,* 393s; *Hellenistic,* 114-116; M.Gilbert, *La critique,* XVII-XVIII.231s; *Les raisons,* 149; P.Bizzeti, *Il libro,* 80s.

[4] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 253; *La conjecture,* 552; DBS XI 72-74 y la nota anterior.

como Señor y Padre bondadoso, aunque a veces la realidad parezca significar lo contrario. El tema lo anuncia en los primeros versos: 11,15-16, y vuelve sobre él al final en 12,23-27 [5].Estos últimos versos servirán además para introducirnos en la siguiente digresión sobre la idolatría.

La unidad temática y de composición de la perícopa 11,15-12,27 la defienden con autoridad explícitamente autores como J.M.Reese, M.Gilbert y P.Bizzeti [6]. Las razones que aducen son aceptables en su conjunto y congruentes, esforzándose por demostrar la coherencia interna en todo el desarrollo y la pertenencia al mismo de sus extremos 11,15-16 y 12,23-27 [7].

La digresión se divide en tres secciones, de las que la primera es: moderación del Señor al castigar a los egipcios (11,15-12,2); la segunda: moderación del Señor con los cananeos (12,3-18) y la tercera: doble conclusión a la moderación del Señor (12,19-22 y 12,23-27) [8].

1) Moderación del Señor con los egipcios (11,15,12,2)

11,15 Su mentalidad insensata y depravada
los extravió hasta el punto de rendir culto a reptiles
sin razón y viles alimañas,
y tú te vengaste enviando contra ellos un sinfín de
animales sin razón,

16 para que aprendieran que en el pecado está el castigo.

17 Bien que podía tu mano omnipotente,
que de materia informe había creado el mundo,
soltar contra ellos osos a manadas o bravos leones,

18 o especies nuevas de animales recién creados,
ferocísimos,
que lanzasen resoplidos llameantes
o despidiesen una humareda pestilente,
o cuyos ojos echasen chispas terribles;

19 podía haberlos aniquilado su maleficio,
y su solo aspecto espeluznante, exterminarlos.

20 Sin nada de esto podían haber caído de un solo soplo,
perseguidos por la justicia,

[5] Cf. M.Gilbert, *La critique*, XVII.D.

[6] Cf. J.M.Reese, *Hellenistic*, 114-116; *Plan*, 393; M.Gilbert, *La critique*, XVII; *Les raisons*, 149; P.Bizzeti, *Il libro*, 80s.

[7] Así se explica, por ejemplo, M.Gilbert: «La primera digresión se sitúa entre el anuncio del tema y su primera evocación, entre 11,15s y 12,23-27. Ella explica cómo y por qué Dios se ha mostrado moderado en el castigo a Egipto y Canaán» (*La critique*, XVII; cf. *Les raisons*, 149).

[8] Cf. M.Gilbert, *La conjecture*, 552; *Les raisons*, 149; DBS XI 73s.o.

aventados por tu soplo poderoso,
pero todo lo has dispuesto con peso, número y medida.

21 Desplegar un gran poder está siempre a tu alcance;
¿quién puede resistir la fuerza de tu brazo?

22 Porque el mundo entero es ante ti como grano de arena
en la balanza,
como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra.

23 Pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes,
cierras los ojos a los pecados de los hombres para que
se arrepientan.

24 Amas a todos los seres
y no aborreces nada de lo que has hecho;
si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado.

25 Y ¿cómo subsistirían las cosas, si tú no las hubieses
querido?
¿Cómo conservarían su existencia, si tú no las hubieses
llamado?

26 Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de
la vida.

12,1 Porque está en todas las cosas tu soplo incorruptible.

2 Por eso corriges poco a poco a los que caen,
les recuerdas su pecado y los reprendes,
para que se conviertan y crean en ti, Señor.

15 La construcción gramatical y sintáctica del verso griego es muy complicada, con proposiciones de relativo y participio, no exenta de influjo hebreo; la truducción, sin embargo, no trasluce nada de esto: «su mentalidad... los extravió... y tú te vengaste...». Lit.: «por sus pensamientos... por los que inducidos a error rendían culto... tú les enviaste...». «tú te vengaste enviando». Lit.: «tú les enviaste como castigo».

16 «en el pecado está el castigo». Lit.: «con lo que uno peca, con ello es castigado».

17 Comienza respondiendo a una hipotética dificultad: «bien que podía». Lit.: «pues, en efecto, no carecía de recursos».

18 «especies nuevas de animales». Lit.: «animales desconocidos». «humareda *pestilente»*, βρόμος (ruido) con el tiempo se confunde fácilmente con βρῶμος (hedor); aquí tenemos un ejemplo (cf. P.Walters, *The Text of the Septuagint*, 72s; J.Fichtner, *Weisheit Salomos, 44)*.

19 Proposición de relativo de difícil traducción, lit.: «de los que no sólo el maleficio podía..., sino también su aspecto...». Ya notamos en 10,8 la construcción típicamente griega del οὐ μόνον... ἀλλὰ καί...

20 «por tu soplo poderoso». Lit.: «por el soplo de tu poder».

25 «si tú no las hubieses llamado». Lit.: «si no ‹hubieran sido› llamadas por ti».

26 El πάντων de v.26a: *a todos* perdonas, puede ser neutro: «eres indulgente *con todas las cosas»;* cf. el neutro σά del mismo hemistiquio.

12,1 El πᾶσιν parece que debe entenderse como neutro plural, pues así adquiere su pleno significado el verso que cierra una sección que se ha caracterizado por la universalidad.
Algunos códices latinos leen en 12,1: «*O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus*». Esta lectura es secundaria y la edición crítica latina la baja al aparato crítico (cf. D. De Bruyne, *Étude sur le texte latin,* 114s).

2 «les recuerdas su pecado». Lit.: «recordándoles que pecan». «se conviertan». Lit.: «apartándose de la maldad».

11,15-12,2. El recuerdo de la plaga de los animales, reptiles sin razón, viles y despreciables alimañas, trae a la memoria por contraste la omnipotencia divina. Que Dios haya castigado a los egipcios con estos insignificantes animalejos no significa que su potencia se haya empequeñecido, sino que se debe a su misericordia y compasión por el hombre, esperando hasta el fin su conversión.

Sobre la estructura y composición de esta perícopa muchos autores han aportado valiosas sugerencias, como la sorprendente obsevación de J.M.Reese de que 11,15-12,2 consta de 33 hemistiquios (esticos), cuyo centro aritmético lo ocupa 11,20d, verso central también en cuanto al contenido doctrinal [9]; la inclusión entre 12,2b (ἁμαρτάνουσιν), y 11,16 (ἁμαρτάνει), y las correspondencias verbales entre 11,16-20 y 11,21-12,1 [10].

La perícopa, pues, consta de unos versos introductorios (11,15-16), de una argumentación en forma negativa sobre la omnipotencia divina (11,17-20abc), de la formulación en forma positiva del principio de equilibrio, dispuesto por Dios en su creación, centro y gozne de toda la digresión (11,20d), nuevamente de la omnipotencia divina que es fundamento de su misericordia (11,21-12,1) y por último de la conclusión (12,2), que sintetiza algunos temas tratados y nos remite a los versos introductorios, formando una inclusión. Se observa una estructura en forma concéntrica: a.b.c.b'.a'.

15-16. Estos dos versos tienen varias funciones: la principal es la de introducir un nuevo tema, el del culto a los animales, que dará lugar a largas reflexiones del autor hasta 15,19; también la de enmarcar la primera digresión, al formar una inclusión con 12,23-27, y empalmarla formalmente con el primer díptico: el ἀντὶ δέ de v.15a es la correspondencia del ἀντὶ μέν de 11,6a [11].

15. Debido al culto que los egipcios rendían a los animales fueron castigados por Dios con animales. Así se cumple el principio o ley que el autor enunciará en v.16. Estas plagas son narradas en Ex 7,26-29; 8; 10,12-19).

[9] Cf. *Plan and Structure,* 393 y nota 8; referido también por M.Gilbert, *La conjecture,* 551; *Les raisons,* 150; DBS XI 73; P. Bizzeti, *Il libro,* 80.

[10] Cf. M.Gilbert, *Les raisons,* 150 y en general todo el artículo que está dedicado al estudio de 11,21-12,2 ‹149-162›.

[11] Cf. nota 1 en comentario a 11,6-14.

La *mentalidad* de los egipcios es *insensata,* al desfigurar radicalmente el ideal de lo divino, por lo que incurren en la depravación o injusticia. El origen de la idolatría radica en la perversión de la voluntad, conforme también al pensamiento paulino (cf. Rom 1,18-21). El autor desarrollará ampliamente el tema en los cc.13-15. *Los extravió* o indujo a error fundamental que desfigura por completo la idea de Dios con todas sus consecuencias en la vida humana. 12,24 insiste todavía más intensamente en las cualidades de este error.

El culto rendido a los animales en Egipto es proverbial en la historia, especialmente en la época griega. *Reptiles,* probablemente cocodrilos, serpientes. *Viles alimañas* podría referirse a cualquier bestia salvaje o animal sivestre, desde el león hasta los insectos; por el adjetivo *viles* más bien hay que referirlos a los animales más insignificantes, por ejemplo, a los escarabajos (cf. 16,1; 12,24).

Tú te vengaste...: cf. 16,1-3. El Exodo nos habla de ranas (Ex 8,1-10), de mosquitos (Ex 8,12-14), de tábanos (Ex 8,17-27), de langosta campestre (Ex 10,4-9).

16. Todos los castigos tienen una finalidad pedagógica, salvadora: *para que aprendieran.*

El autor formula lapidariamente una norma o ley que literalmente dice: «Con lo que uno peca, con ello es castigado». A esta no se le puede llamar ley del talión [12], pues la ley del talión determina el *castigo* que se debe infligir al culpable y que ha de ser un daño *igual* al causado por él; mientras que el v.16 se fija en el *instrumento* o medio de que se ha servido el culpable y que será *el mismo* con que será castigado.

En el cuerpo legal de la sagrada Escritura encontramos varias veces formulada la ley del talión: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (Ex 21,23-25). Con pequeñas variaciones leemos en Lev 24,19-20: «Al que lesione a un conciudadano, se le hará lo que él ha hecho: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente. La lesión que causó a otro se le causará a él». El Deuteronomio aplica la ley a los falsos testigos en un proceso: «Los jueces investigarán a fondo y si resulta que el testigo es falso y que ha calumniado a su hermano, le haréis a él lo que él intentaba hacer a su hermano, y así extirparás de ti la maldad, y los demás escarmentarán al enterarse y no volverán a cometer maldad semejante entre los tuyos. No tengas piedad de él: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» (Dt 19,18-21).

La ley del talión es común a todos los códigos antiguos [13]. Con ella se

[12] Cf. M.Gilbert, *Les raisons,* 160 nota 2 y especialmente *Mélanges M.Delcor.* A.O.A.T. (1984) 183-191.

[13] El código de Hammurabi determina: «Si un señor destruye el ojo de un miembro de la aristocracia, se le destruirá su ojo» (196); «Si rompe el hueso de ‹otro› señor, se le romperá su hueso» (197); «Si un señor desprende de un golpe un diente de un señor de su mismo rango, se le desprenderá de un golpe uno de sus dientes» (200) (J.B.Pritchard, *La Sabiduría de Oriente,* 188s = ANET 175); cf. *Les Lois assiryennes* (París 1969) 239-241.

pretende que la pena que se impone al reconocido culpable sea lo más semejante a la ofensa, hasta llegar a la igualdad si fuere posible. Así se evitarán los excesos de la venganza (cf. Gén 4,23s) [14].

11,16 se parece a la ley del talión [15], porque también insiste en la igualdad: «*con lo que* uno peca, *con ello* es castigado»; pero no es la igualdad de la pena lo que al autor le interesa subrayar, sino *la identidad* del instrumento con que primero el culpable causa la infracción de la ley y con el cual después el culpable es castigado. Como la ley del talión no fue un invento de los israelitas, tampoco lo es esta norma o «principio de la justicia inmanente» [16]. En las leyes casuísticas del código de Hammurabi lo encontramos aplicado: «Si el hijo (adoptivo) de un chambelán o el hijo (adoptivo) de una oblata dice a su padre adoptivo o a su madre adoptiva» 'Tú no eres mi padre', 'Tú no eres mi madre', se le cortará la lengua» (192); «Si un hijo golpea a su padre, se le amputará la mano» (195) [17].

Sin duda, nuestro autor tuvo conocimiento de lo que circulaba entre los judíos de su tiempo a este propósito. Testimonios escritos poco anteriores a él, y algunos casi contemporáneos, nos han llegado. En el libro de los Jubileos leemos: «Le cayó (a Caín) su casa encima, y pereció en ella muerto por sus piedras, pues con piedra había asesinado a Abel, y con piedra fue muerto en justa sentencia. Por eso se legisló en las tablas celestiales: 'Con el instrumento con que matare un hombre a otro, sea muerto, y como lo hubiere herido, así harán con él'» (4,31-32) [18]. El testimonio más sorprendente lo encontramos en el Testamento de los XII Patriarcas, *Test. de Gad* 5,10: «Pues con lo que un hombre quebranta la ley, con ello es también castigado» [19].

En cuanto al cumplimiento de la norma es rico en pruebas el deuterocanónico 2 Mac (cf. 4,38; 5,9s; 8,33-35; 9,5s; 13,4-8). Por último nuestro refranero es testigo de que el principio se ha convertido en una norma universal: «El que a hierro mata a hierro muere» (cf. Mt 26,52).

Comparando 11,16 con 11,5 observamos que son complementarios, ya que 11,16 se refiere exclusivamente a los «enemigos», los egipcios, y por eso presenta sólo la faz negativa; en cambio 11,5 es el lema general y abarca también a los israelitas: lo que es instrumento de castigo para unos, los egipcios (cf. v.16), lo es de favor para otros, los israelitas. En nuestro contexto v.16 explica por qué los egipcios fueron castigados con la plaga de los «animales si razón» (v.15) [20].

17-20c. Argumentación en forma negativa sobre la omnipotencia divina.

[14] Cf. M.J.Lagrange, *L'homicide d'après le code de Hammurabi et d'après la Bible:* RB 13 1916) 467; O.Schilling, *Talión*: *Enciclopedia de la Biblia,* 6,852s.
[15] Cf. P.Beauchamp, *De libro,* 29.
[16] M.Gilbert, *Les raisons,* 160 nota 2.
[17] Cf. Pritchard, 188 = ANET 175.
[18] Traducción de F.Corriente y A.Piñero en *Apócr. del A.T.* II, 95.
[19] La semejanza verbal de Sab 11,16 con *Test.Gad* 5,10 realmente es sorprendente: «δι'ὧν γὰρ ἄνθρωπος παρανομεῖ, δι'ἐκείνων καὶ κολάζεται; cf. C.Larcher, *Études,* 131s nota 4; M.Gilbert, *Les raisons,* 160 nota 2.
[20] Cf. H.Maneschg, *Die Erzählung,* 106-109.

El Señor se manifiesta muy moderado en el castigo de los egipcios culpables, no precisamente por impotencia, ya que hubiera podido aniquilarlos con un simple soplo. Las razones positivas por las que Dios Creador ha actuado así las expondrá a partir de v.20d. Podemos considerar estos cuatro versículos como una pequeña estrofa, no ciertamente independiente, pero con cierta unidad [21].

17. Efectivamente, la *mano omnipotente* de Dios disponía y dispone de todos los medios imaginables. Podría haber multiplicado las fieras ya conocidas, o haber creado nuevas especies fantásticas, terroríficas (v.18s), o simplemente haber querido destruirlos con su solo querer (cf. v.20) [22]. San Agustín nos dice: «Dios puede rendir la soberbia del pueblo de Faraón con osos, leones o serpientes, pero mandó para rendirlos los seres más viles, como las ranas y las moscas» [23].

Dios creador: la gran obra de Dios, donde se manifiesta su poder, su omnipoder es la creación del mundo. Es un dogma fundamental del pueblo de Israel y que está en el frontispicio de todos los libros sagrados: «al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1). El israelita no necesitaba probarlo; la creación está ahi presente, clamando y glorificando a su Creador (cf. Sal 19,2), y necio será todo aquel que no lo reconozca (cf. 13,1-9).

De materia informe: intento de explicación del hecho inconmovible de la creación del mundo con conceptos y procedimientos caducos, humanos, para hacer un poco más asequible el gran misterio del origen primero de todas las cosas. La expresión en el contexto no tiene tanta importancia como se le ha dado; es simplemente secundaria. Está inspirada en el vocabulario filosófico neoplatónico del tiempo [24]. Pero como en otros casos semejantes (cf. 8,19s), el autor no es mero receptor de las ideas filosóficas, sino que las tamiza y, en último término, permanece fiel a las ideas heredadas de la tradición israelita. Parece ser que el autor no tiene todavía la idea de la creación del mundo a partir de la nada. La formulación neoplatonizante le parece apta para expresar su modo de concebir la creación del mundo, como podría serlo Gén 1,2; sin plantearse a fondo y reflejamente el problema de si la *materia informe* es eterna o no lo es [25]. Lo que interesa al autor en el contexto presente es afirmar categóricamente la omnipotencia de Dios, que se manifiesta en primer lugar en la creación del mundo.

18-19. El autor habla ahora de una serie de posibles fieras o monstruos

[21] Véase la inclusión *tu mano omnipotente* (ἡ παντοδύναμός σου χείρ: - *por tu soplo poderoso* (ὑπὸ πνεῦμα δυνάμεώς σου: v.20c), cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 81.

[22] Cf. el mismo argumento en Filón, *De vita Mosis*, 109-112.

[23] *In Ioh.*, 1,15.

[24] El concepto de materia en Platón, como principio constitutivo del mundo, es bastante oscuro; cf. E.Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II/I 719-744. Desde Aristóteles se perfila más la doctrina; cf. L.Cencillo, *Funciones del concepto de «materia» en el Corpus Aristotelicum:* RevFil 15 (1956); *Hyle.* Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum (Madrid 1958). Para nuestro tema, cf. también M.J.Lagrange, *Le livre de la Sagesse*, 88; D.Winston, *The Wisdom*, 38-40.

[25] Gilbert escribe: «Nuestro autor simplemente parafrasea a Gén 1,1-2 utilizando vocabulario filosófico griego» (*La relecture*, 333).

que pertenecen al zoo de la fantasía creadora de los poetas y de la imaginación popular (cf. Job 41). Dios pudo haber enviado estos monstruos, pero no fue necesario. Dios consigue lo que quiere con las cosas más insignificantes. En esto se manifiesta más su omnipotencia.

Lanzasen resoplidos...: son las típicas quimeras clásicas [26]. *Humareda pestilente* podría también traducirse por «rugido humeante» (cf. Job 6,7 [LXX]; Joel 2,20; Job 41,12). *Cuyos ojos... chispas:* como el basilisco [27]. *Su maleficio:* βλάβη es el daño o la herida producida por el zarpazo o mordedura del animal; se opone al *aspecto* (cf. Job 41,1). «Las fieras son uno de los cuatro ejecutores de la ira divina según Jeremías y Ezequiel; también las registra Sir 39,30. De la ferocidad se habla en 7,20 y 16,6. Las fieras fantásticas que finge el autor comparten un elemento: fuego, humo, chispas» [28].

20a.b.c. *Sin nada de esto,* sin necesidad de crear estos monstruos (v.17-19). *De un solo soplo,* el *uno* es numeral; πνεῦμα: *soplo,* pero en sentido digurado, como manifestación extraordinaria del poder del espíritu de Dios. Así el sentido es coherente con *tu soplo* –πνεῦμα– *poderoso* (cf. 5,23; Job 4,9; Is 11,4; 41,16). *La justicia* es la justicia divina que da a los impíos su merecido. Ninguna de estas posibilidades de orden más o menos extraordinario y a disposición de la omnipotencia divina ha sido elegida para la realización del plan salvador de Dios.

20d. En la introducción a la perícopa 11,15-12,2 llamamos la atención sobre la importancia de este verso en el conjunto, pues ocupa el centro natural del discurso argumental del autor. Con L. Alonso Schökel podemos decir que «el verso contrapone el puro uso de la fuerza a su aplicación regulada por la sabiduría 'con peso, número y medida'; se trata de una sabiduría artesana, ya activa en la creación (7,23; 8,4). Aquí, en su acción histórica, se aplica a temperar el castigo; éste no es una venganza arbitraria del que puede más, porque lo puede todo, sino que es acto de justicia. Así se cumple en Dios lo que inculcaba la segunda parte del libro, la sabiduría como camino para la justicia (6,9)» [29].

El orden y el equilibrio imperan en la naturaleza. Dios dirige la historia de los hombres sin alterar el orden establecido en la naturaleza; se vale de la misma naturaleza para sus planes salvíficos. La *medida* y el *peso* con relación a las obras de la creación son ya conocidos en la sagrada Escritura (cf. Job 28,25; Is 40,12) [30].

[26] Cf. Virgilio, *Eneida,* 7,785s; Job 41,11-13; Apoc 9,17.

[27] También los autores sagrados hablan de estos monstruos, cf. Job 41; Is 11,8; 14,29; 59,5; Jer 8,17, etc.

[28] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 154.

[29] *Sabiduría,* 154.

[30] La tríada: medida, número y peso es célebre en la literatura clásica ya desde Platón. Nuestro autor manifiesta el influjo helenístico; cf. É. des Places, *Un emprunt,* 1016s: posible relación de Sab 11,20 con *Leyes* VI 757b («La igualdad determinada por la medida, el peso y el número, no hay ciudad ni legislador que no sea capaz de aplicarla con respecto a los hombres...»), de sabor pitagórico, pero no directamente, sino a través de una fuente común a Platón y Sab y de un florilegio de tiempo helenístico. Cf. también W.Beierwaltes, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21 (Vg):* RevEAug 15 (1969) 51-61. Otros lugares de los clásicos en M. Gilbert, DBS XI 99.

11,21-12,1. La omnipotencia de Dios es el fundamento de su misericordia; omnipotencia y misericordia de Dios en el gran complejo del orden de la creación y de la providencia especial sobre el hombre histórico y pecador. Este es el argumento positivo que desarrolla el autor en estos versos, que corresponden a la pregunta que nos hacíamos de por qué el Señor se mostraba tan moderado en el modo de castigar a los egipcios. La perícopa, pues, justifica e ilustra «no sólo la sentencia general de 11,20d (opinión de Cornely), sino toda la argumentación de 11,17-20d, como afirman además Grimm y Goodrick» [31], por lo que se la puede considerar como su réplica [32].

La nota más característica de esta perícopa es el universalismo. A. Jaubert comenta a propósito de Sab 11,23-12,2: «Este lenguaje admirable no es teología nueva en la literatura bíblica. Es la doctrina del libro de *Jonás*, a la que hacen eco varios pasajes proféticos: 'Bendito mi pueblo, Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad' (Is 19,25). Las aperturas universalistas no faltan en la tradición de Israel, pero en la época que nos ocupa son raras en la literatura palestinense donde estaban exasperadas las pasiones nacionales. En el judaísmo de la diáspora, por el contrario, frente al cosmopolitismo estoico, se había logrado profundizar en la doctrina de la bondad universal de Dios» [33].

El tema de la totalidad aparece en 11,20d (πάντα) y reaparece continuamente en nuestra estrofa: 11,21.23.24.26 y 12,2 [34]. V.24a ocupa el centro: 6 hemistiquios antes y 6 hemistiquios después, y también en cuanto al tema [35].

La perícopa podemos dividirla en dos secciones: la primera trata de la omnipotencia divina (11,21-22), en la segunda se pone de manifiesto una vez más el amor misericordioso de Dios a los hombres y a todas las criaturas en general, porque es omnipotente (11,23-12,1).

21-22. Afirmación de la omnipotencia divina frente a la impotencia de las criaturas por ser tales. La omnipotencia es atributo divino, porque Dios es Señor del poder (cf. 12,18a); *está siempre a tu alcance* ejercitar el poder como y cuando quieras (cf. 12,18c). *La fuerza de tu brazo...:* La expresión nos recuerda el poder soberano de Dios que actúa espléndidamente en favor de su pueblo al salir de Egipto, ya sea derrotando a los enemigos (cf. Ex 6,1-6; 15,16; Dt 4,34; 5,15; 6,21; 7,8, etc.), ya sea domeñando la naturaleza y poniéndola a favor de los elegidos (cf. Ex 14,16.26s.31; Sal 89,9s). *¿Quién puede resistir?*, ¿quién se podrá oponer y quedar en pie? (cf. Job 41,3LXX). Clemente Romano (1 Cor 27) cita este verso de Sab; es la primera citación que conocemos del libro (fuera del N.T.).

El mundo entero, comparado con Dios, es como la nada. Dos comparaciones ilustran esta realidad. *Grano de arena en la balanza*, una nada, una

[31] M.Gilbert, *Les raisons*, 149.
[32] Véase la estructura concéntrica que dábamos en introducción a 11,15-12,2, y las correspondencias de vocabulario y temáticas señaladas por M.Gilbert en *Les raisons*, 150s; cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 81.
[33] *La notion d'alliance*, 364.
[34] Cf. M.Gilbert, *Les raisons*, 153s.
[35] Cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 81.

insignificancia. El autor tiene en la mente a Is 40,15: «Mirad, las naciones son gotas de un cubo y valen lo que el polvillo de la balanza. Mirad, las islas pesan lo que un grano». ῥοπή significa la inclinación del platillo de la balanza, o también el objeto que le hace inclinar [36]. La *gota de rocío mañanero* es símbolo muy plástico de lo fugaz, se evapora apenas es tocado por los rayos del sol (cf. Os 6,4; 13,3). El polvo o grano de arena y la gota de rocío son dos imágenes expresivas de lo poco que es el mundo en comparación de la potencia y majestad del Señor, a pesar de la inmensidad del universo en comparación de nuestra pequeñez y de su innegable belleza.

11,23-12,1. En esta sección se desarrolla el segundo polo del binomio omnipotencia-misericordia de Dios. El autor sigue hablando con Dios en estilo dialogal sobre los motivos de su benignidad en el modo de actuar con todos los hombres, motivos que se fundamentan en su omnipotencia. La liturgia cristiana ha expresado magníficamente este razonamiento en una oración: «Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder (tu omnipotencia) con el perdón y la misericordia...» [37].

«En todo el pasaje -incluido el cap.12- el poder desempeña un papel prominente. Unido a la sabiduría que tempera y al amor de los versos siguientes. El autor ya nos ha presentado unos poderosos que abusan del poder practicando la injusticia; pero es que tenían un poder limitado. Un poderoso es injusto porque ambiciona más poder, porque teme perderlo, por codicia, por temor; es riguroso porque no ama al imputado, porque teme que se le escape, porque debe rendir cuentas, porque ha de atenerse a plazos y aunque tenga buena voluntad, quizá no acierte. En cambio, Dios tiene el poder supremo (v.17. 23), no teme a nadie (12,11), no ha de rendir cuentas (12,12-13), ama a los imputados (11,24), tiene tiempo (11,21; 12,18), siempre acierta (11,20). ... Podemos leer estos versos como comentario libre a la profesión litúrgica: 'Dios es clemente y compasivo, paciente y misericordioso' (Sal 86,15; 103,8; Núm 14,18). Así resulta positiva y optimista la enseñanza del libro. Los juicios históricos ya han dado testimonio de esa voluntad salvadora de Dios, que sólo en última instancia da paso al castigo final. Lo que valió para los enemigos de antaño vale para los de ahora, el principio es universal» [38].

23. En la sección precedente (v.17-22) ha puesto de manifiesto el autor la omnipotencia divina. Con ella hubiera podido ejercitar Dios su justicia en contra de los pecadores como hubiera querido. Como contraste impresionante Dios actúa, pero misericordiosamente: *Te compadeces de todos* (cf. Eclo 18,13), y precisamente por ser omnipotente (cf. 12,16). *Cierras los ojos a los pecados:* sólo el que tiene el poder puede ejercitar la gracia del perdón. El amor de Dios, su bondad con la creación finalmente culmina en el hombre.

[36] Cf. M.Gilbert, *Les raisons,* 153s.

[37] «Deus, qui omnipotentiam tuam, parcendo maxime et miserando minifestas...». Oración de la Misa del Domingo X después de Pentecostés antes de la reforma litúrgica del concilio Vaticano II; del Domingo XXVI del tiempo ordinario en la liturgia actual.

[38] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 154-155.

La posibilidad de que este amor no sea en vano es la reconquista del hombre pecador, la conversión en sentido abiertamente religioso [39]. La benignidad de Dios con el hombre tiene esta finalidad, y la Escritura lo confirma en otros lugares (cf. Ez 33,11; 2 Pe 3,9; Rom 2,4, etc.).

24. La afirmación de v.24a es el centro y eje de la sección 11,21-12,1 y con razón. El amor o bondad de Dios ha sido el único móvil de la creación. Un amor personal y cálido hacia todos los seres tal y como son, que excluye cualquier clase de odio, aborrecimiento, desprecio e indiferencia aun antes de haber creado, pues de lo contrario (v.24c) se daría una contradicción en Dios. Esta doctrina es sublime y, si además añadimos el aspecto de compasión y de misericordia, no la encontramos ni en Platón [40].

Comenta san Agustín: «No has tenido odio a nada de cuanto has hecho. De ningún modo hubiese querido que existieran las cosas por él odiadas ni hubieran existido las que el Omnipotente no hubiera querido, si en las mismas cosas que odia no hubiera algo que él pudiera amar. Con razón tiene odio al vicio y lo reprueba como ajeno al canon de su arte; pero ama en las mismas cosas viciosas, o su beneficio en enderezarlas, o su juicio en condenarlas. Y así Dios no tiene odio a ninguna de sus obras, porque siendo el Creador de las naturalezas, no de los vicios, odia los males que él no ha hecho» [41].

25. El amor de Dios por sus criaturas no es un amor estático, que fue una vez, o que se complace únicamente en la contemplación de su obra. El amor de Dios es actualidad que se manifiesta, se revela en acción. La permanencia de las criaturas en la existencia, la conservación de su ser multiforme, activo, misterioso es la prueba más palpable del amor de Dios en acción.

En v.25 se afirma la radical y absoluta dependencia presente en las criaturas del Creador. Nada de cuanto existe y permanece puede independizarse del dominio soberano de Dios; soberanidad e influjo que no anulan las propiedades y leyes de la naturaleza ni las hacen divinas en sentido panteísta, sino que las hacen ser lo que son, en un sentido trascendental. Todo

[39] μετάνοια tiene este sentido en la versión de los LXX frente al intelectual de cambio de modo de pensar, de opinión, de los griegos, cf. L.Alvarez Verdes, «μετάνοια - μετανοεῖν *en el griego extrabíblico:* Homenaje a Juan Prado: Miscelánea de estudios bíblicos y hebraicos (Madrid 1970) 502-525.

[40] Aunque tengamos presente la hermosa y elevada doctrina expuesta en *Timeo* 29d.e: «Digamos por qué causa el que ha hecho el devenir y el universo los ha hecho. Era bueno y ninguna clase de envidia puede sentir el que es bueno. Exento de envidia quiso que todas las cosas nacieran en lo posible lo más semejantes a él». Platón no tiene en cuenta el diálogo interpersonal entre el hombre o la comunidad pecadores y Dios. É des Places escribe: «El Dios del *Timeo* prodiga su bien y sus beneficios. ¿Es por amor? El amor supone una relación entre personas, y este Dios, aunque se le suponga muy grande, ¿es una persona? ¿Se da como el Padre da al Hijo, como el Hijo mismo se entrega por amor? (cf. Jn 3,16; Rom 8,32; 1 Jn 4,9). No. Antes de la revelación no era posible a Dios amar al hombre, al hombre amar a Dios; E.Rohde escribía: 'Dios experimenta la benevolencia hacia los hombres y el género humano: pero aquí el espíritu griego alcanza su límite; una divinidad cuya íntima esencia fuera amor, –amor al hombre, no a algunos privilegiados–, queda lejos de su concepción' *(Kleine Schriften,* Tübingen 1901, II p.327)» *(Du Dieu jaloux,* 339).

[41] *In Ioann. Evang. Tractatus* 110,6.

cuanto existe, por el mero hecho de subsistir, evoca la acción creadora de Dios, que lo ha llamado a la existencia porque él ha querido, porque lo ha amado [42].

26. Vuelve el tema de la clemencia (cf. v.23) [43]; pero esta vez el objeto de la bondad, del cuidado o del perdón divino son todos o todas las cosas, que son propiedad de Dios. El título de posesión lo ha fundamentado en v.24-25; Dios es el creador de ellas, es el Señor.

Amigo de la vida, en sentido clásico, se dice del que tiene amor a su propia vida, más bien en sentido peyorativo; implica miedo de morir. Aplicado en nuestro caso a Dios, el sentido es genérico de «amor a la vida, a todos los vivientes en general» [44].

12,1. El v.1 da la razón fundamental de 11,26 (cf. γάϱ). El espíritu o soplo divino es incorruptible, imperecedero como Dios mismo. El está presente en todos y en todas las cosas. La idea de la presencia divina vivificante en todas las cosas, por medio de su espíritu, ya la había afirmado el autor en 1,7; 7,24 y 8,1. No podía sorprender este modo de pensar en el ambiente alejandrino, donde se conocía la concepción estoica de Dios como alma del mundo, como espíritu que todo lo penetra.

El autor sabe seleccionar de las doctrinas contemporáneas el elemento aprovechable, purificado de la escoria de la ideología panteísta, y enriquecer con ello el patrimonio del pensamiento bíblico. El principio de la vida, el aliento vital proviene de Dios; su espíritu alienta todo viviente; si Dios lo retira, todo perecerá (cf. Gén 2,7; 6,3; Job 27,3; 33,4; 34,14s; Ecl 12,7). El salmista extiende la acción del espíritu a todas las cosas (cf. Sal 104,29s). De esta manera, insensiblemente, el autor en v.1 asimila nuevas doctrinas, integrándolas en la tradicción [45].

2. El verso es conclusión de toda la perícopa que comenzó en 11,15; forma una inclusión con 11,16 y sintetiza lo dicho en 11,23ss [46]. Culmina el proceso lógico comenzado en 11,23 con la consideración de la pedagogía divina con los pecadores; pedagogía toda ella de misericordia, preanuncio del Nuevo Testamento (cf. Lc 15,1ss).

Los que caen, paralelo a *su pecado* (v.2b); cf. *pecados de los hombres* 11,23). *Poco a poco* se opone a *de una vez* (12,9b); es la paciencia divina que sabe esperar y dar tiempo para la conversión (cf. 12,10), corrigiendo, reprendiendo. La visión es todavía universalista, como en 11,23. La finalidad de esta pedagogía divina es apartar al pecador de la maldad y conseguir de nuevo su confianza, su entrega total y absoluta, su fe en él [47].

[42] Acción divina creadora bajo la metáfora de *llamar* (cf. Sal 33,6ss; Rom 4,17; Gén 1,3ss).

[43] Obsérvese el paralelismo del v.23a: ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι y del v.26b: φείδῃ δὲ πάντων ὅτι, cf. M.Gilbert, *Les raisons,* 158; P.Bizzeti, *Il libro,* 82.

[44] Sentido nuevo del término. ¿Tenía conciencia de ello el autor de Sab? Cf. C.Larcher, *Études,* 182.

[45] Cf. C. Larcher, *Études,* 218; M.Gilbert, *La relecture,* 335s.

[46] 12,2b: ἁμαϱτάνουσιν - 11,16: ἁμαϱτάνει; cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 82.

[47] πιστεύειν con ἐπί y acusativo de persona es de época tardía no se encuentra en los LXX, pero es frecuente en el N.T. (cf. Hech 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Rom 4,5.24); cf. G.Scarpat, *Ancora,* 177; también G.Ziener, *Weisheitsbuch,* 50-54.

La perícopa termina con el vocativo *Señor,* invocación respetuosa y confiada al que es creador y todo lo puede, pero también es miseicordioso.

2) Moderación del Señor con los cananeos (12,3-18)

La presente estrofa o sección (12,3-18) pertenece a la primera digresión que versa sobre la moderación de Dios. Después de haber visto cómo Dios trata con moderación a los egipcios (11,15-12,2), vamos a comprobar que también es misericordioso con los cananeos.

En dos partes menores dividimos esta sección; primera: los cananeos y sus prácticas abominables (12,3-7), segunda: castigo moderado y ejemplar de los cananeos por parte de Dios (12,8-18) [48].

Los cananeos y sus prácticas rituales abominables

12,3 A los antiguos pobladores de tu santa tierra

4 los aborreciste por sus prácticas detestables:
actos de magia y ritos execrables,

5 crueles sacrificios de criaturas
y banquetes canibalescos de vísceras y sangre humana;
a estos cofrades iniciados,

6 progenitores asesinos de vidas indefensas,
decidiste eliminarlos por medio de nuestros padres,

7 para que tu tierra predilecta
acogiera a la digna colonia de los hijos de Dios.

4 «los aborreciste por sus prácticas detestables»: proposición de participio, «los aborreciste por practicar las cosas más abominables».

5 Este es el verso más difícil de determinar por el número tan elevado de variantes (Ziegler). Los autores proponen versiones aproximativas. El verso está unido al anterior y al posterior por medio de la serie de copulativas τέ... καί... καί... (Para las características de esta serie cf. Kühner-Gerth, II 2, 249,2 y n.1). V.5b.c. puede también traducirse: «y banquetes de carne y sangre humanas, donde se devora hasta las entrañas a éstos iniciados, salidos de una orgía» (cf. C.Larcher, III 707-709).

7 «tu tierra predilecta». Lit.: «La tierra para ti más estimada de todas».

12,3-7. «El caso de los cananeos es como una objeción preocupante a la justicia de Dios. Pasen que fueran castigados los egipcios opresores; pero

[48] Cf. A.G.Wright, *The Structure,* (1967) 178 y P.Bizzeti, *Il libro,* 89, que ofrecen otras divisiones, pero con puntos convergentes. M.Gilbert (*La conjecture,* 551 nota 10) y P.Bizzeti (*Il libro,* 83) tienen la misma división que nosotros.

¿qué culpa tienen las cananeos para ser invadidos sin haber provocado?» [49]. El autor, por tanto, se siente en la obligación de justificar la posesión de la tierra y la aniquilación del pueblo cananeo. Para ello aduce un hecho histórico que lo convierte en razón teológica que explica y justifica la invasión y conquista de la tierra.

La palabra clave es *tierra* que utiliza el autor para abrir y cerrar la perícopa, formando una inclusión: *tu santa tierra* (v.3) *tu tierra predilecta* (v.7b).

3. *Tu santa tierra,* porque toda ella es posesión especial de Yahvé, consagrada por el santo templo y por los lugares de culto de los padres: Hebrón, Betel, Siquem, Silo, etc. (cf. 9,8). En la Biblia se identifica muchas veces la tierra santa con Canaán o tierra de Canaán [50], la Cisjordania, no la Transjordania [51] y que nosotros llamamos Palestina. Es la tierra prometida por Dios a los patriarcas y a sus descendientes [52].

El tema de la tierra es fundamental en el Antiguo Testamento y su significación teológica va más allá de lo geográfico e histórico. A.González Lamadrid escribe: «Por lo que se refiere a la Biblia, especialmente al antiguo testamento, el tema de la tierra tiene peso específico propio hasta el punto de construir uno de los ejes centrales de la historia y teología antiguo-testamentaria. El sustantivo 'tierra' se lee más de tres mil veces en el antiguo testamento. Ocupa el tercer lugar, después de 'Dios' (casi diez mil) e 'hijo' (cinco mil)» [53].

Los antiguos pobladores: los habitantes de la tierra de Canaán al llegar los israelitas del desierto. «Es conocida la lista estereotipada de seis o siete pueblos (hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos, pereceos, jiveos, jebuseos) empleada por la Biblia para designar a los habitantes de Palestina en el momento de entrar los israelitas. Todos estos nombres no representan pueblos distintos desde el punto de vista étnico, social y político. Lo que sí dejan entrever es la promiscuidad existente en la población del país» [54]. R. de Vaux a este propósito dice: «De acuerdo con la definición amplia del país de Canaán heredada de la administración egipcia, una serie de textos bíblicos emplean el adjetivo colectivo '*el cananeo*' para designar a todos los habitantes de Cisjordania antes de la llegada de los israelitas (Gn 12,6; 24,3; Ex 13,11; Núm 21,1), sin consideración étnica alguna; otros textos de la misma tradición llaman cananeos a los antiguos habitantes del país del que

[49] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 156.

[50] Esta forma de hablar está ligada en las tradiciones al tiempo de los patriarcas (cf. Gén 12,1.5.7; 13,12; 17,8; 31,18; 35,6; 42,5-7, etc.) y de la conquista (cf. Lev 18,3; Núm 13,18-21; 32,29-32; 35,51; Dt 32,49; Jos 21,2). Cf. H. de Baar, *Canaán: Enciclopedia de la Biblia,* II, 79-86; R. de VAUX, *Historia antigua de Israel,* I (Madrid 1974) 137-143.

[51] Claramente se distingue la parte occidental de Jordán o Cisjordania, de la oriental o Transjordania, cf. Núm 32,29-32; 33,51; 35,10; Jos 14,1-3; 22,9-11.32, etc. En algunos pasajes se trazan también los límites de esta tierra de Canaán, que coincide con la tierra prometida, cf. Núm. 34,1-15; Jos 13,2-5; Ez 47,13-21, etc.

[52] Cf. Gén 12,7; 15,18; 17,8; 28,4; 35,12; 48,3-4; Ex 6,4; Lev 25,38; Núm 27,12; 33,50-54; 34,2.9; Dt 1,7s; Sal 105,11.

[53] *La fuerza de la tierra* (Madrid 1981) 14; cf. L.Alonso Schökel, *Salvación y liberación: Cuadernos bíblicos* 5 (1980) 61-89.

[54] A.González Lamadrid, *La fuerza de la tierra,* 97.

fueron desposeídos por la conquista o a los que se libraron de ella (Jos 16,10; Jue 1,1-10.17.27-33). Pero, inmediatamente después, ese mismo capítulo de Jueces (Jue 1,34-35) habla de los *amorreos* que rechazaron a los danitas a la montaña y se mantuvieron en el territorio de la casa de José. En efecto, 'amorreo' rivaliza con 'cananeo' para designar a la antigua población de Palestina» [55].

4. *Los aborreciste:* es frecuente en la Escritura la concepción antropomórfica de Dios. Se le concibe como un hombre que se aíra o se irrita, que odia o aborrece (cf. Os 9,15; Mal 1,2-3). Expresa la irreconciliabilidad de Dios con la maldad, con el pecado. Pero Dios ama siempre al hombre, al pecador (cf. 11,23ss; 12,8). El presente verso contiene el motivo de la detestación y del aborrecimiento de Dios. *Actos de magia,* obras de hechicería y de mántica (cf. Dt 18, 19ss; Ex 22,17). *Ritos execrables,* iniciaciones, celebraciones, usos sagrados, cultos a las divinidades (a Baal o Astarté, dioses de la fertilidad, por ejemplo), con las consiguientes orgías. El autor distingue estos ritos o iniciaciones de los «misterios» y de las «iniciaciones mistéricas» de 14,15.23.

Por todas estas abominaciones, que incluían sacrificios humanos, Dios promete arrojar de la tierra a sus moradores y entregarla en manos de los israelitas (cf. Dt 18,9ss). Los profetas y reformadores de Israel lucharán por extirpar del pueblo los cultos cananeos, más atrayentes que los ofrecidos a Yahvé (cf. Dt 12,29ss).

5-6. Se acusa aquí a los cananeos de crímenes rituales horrorosos: asesinatos y canibalismo. El pasaje textualmente es muy inseguro, pero el contenido es transmitido sustancialmente por todos los testimnios [56]. *Crueles sacrificios...:* Todos los acusativos impersonales dependen gramaticalmente del verbo πράσσειν en v.4a y que en la traducción son aposiciones a *prácticas detestables:* actos, ritos, sacrificios (matanzas) y banquetes (ἔργα, τελετάς, φονάς ‹en vez de φονέας y θοῖναν), y los acusativos personales: estos iniciados, progenitores (μύστας y γονεῖς) de la oración absoluta principal en v.6b: *decidiste eliminarlos.* Los sacrificios humanos, especialmente de niños, eran frecuentes entre los cananeos [57]. La sagrada Escritura los atestigua (cf. Dt 12,31; 18,10; 2 Re 3,27). El pueblo de Israel practicó en ocasiones estos ritos abominables, contra los cuales no cesan de clamar los profetas (cf. Jer 7,31; 19,5; Ez 16,20s; 23,37s; Jue 11,30-40) [58].

Banquetes canibalescos: ni la Biblia ni hasta ahora la arqueología se puede aducir para probar que los cananeos comieran carnes humanas sacrificadas.

[55] *Historia antigua de Israel,* I 143. Más sobre los amorreos, hititas, horitas, hivitas y jebuseos en R. de Vaux, *ibid.,* 143-149; A.Skrinjar, *De Incolis Terrae promissae Abrahami aequalibus:* VD 17 (1937) 268-279; A.Bea, *La Palestina preisraelitica:* Bib 24 (1943) 231-260; S.Moscati, *I predecesori d'Israele* (Roma 1956).

[56] Debido a la dificultad intrínseca del texto P.Skehan propone correcciones y transposiciones que, a nuestro parecer, no son necesarias; cf. *The Text and Structure,* 10-11; también Grimm 220-222; P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit;* 236-238; J.Fichtner, *Weisheit Salomos,* 46; R. Cornely, 435; J. Weber, 479.

[57] Cf. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) 56-58. 76-79.

[58] Cf. E.Golla, *Sacrificios humanos en Israel: Enciclopedia de la Biblia,* VI 331-333; R. de Vaux, *Les sacrifices,* 58-81.

El autor no pretende hacer historia; habla en estilo parenético y dentro del género midrástico. Interpreta, por tanto, a su modo la historia [59]. El autor hace referencia a danzas rituales ocultas, sólo para iniciados [60]. El modelo es helenístico, trasladado al tiempo de los cananeos, para que la lección moral la puedan entender los hombres de su tiempo. Los padres, al ofrecer a sus hijos como víctimas a Moloc, ellos mismos los hacían pasar por el fuego y los sacrificaban (cf. v.5).

Decidiste eliminarlos: única proposición con verbo absoluto y principal de todo el período de v.3-7 (cf. Ex 23,23ss; Núm 33,51-55; Dt 7,1-6, etc.). El autor justifica la eliminación de los moradores preisraelitas con la enumeración de los crímenes que profanaban la tierra sobre la cual se ejecutaban. La iniciativa es de Dios, pues la historia confirma sus planes sin merma de la libertad humana, que hace que los hombres sean responsables de sus acciones. Dios se vale de los hombres para realizar sus planes, en este caso de los israelitas que conquistan Palestina, a los que el autor llama globalmente *padres,* como antepasados del pueblo histórico de Israel.

7. Palestina, tierra de paso, fue siempre fácil presa de pueblos invasores desde los cuatro puntos cardinales. Pero las dificilísimas condiciones geográficas de su territorio central y la pobreza de su suelo no fue precisamente un señuelo para que los pueblos que por ella transitaron echaran raíces. La opinión autorizada de R. de Vaux lo confirma: «la geografía [de Palestina] reguló también las relaciones de este pueblo con el exterior. El país estaba cruzado sólo por una gran ruta internacional, la que unía Egipto con Damasco. Fue recorrida, en los dos sentidos, por los ejércitos extranjeros, pero no vio nunca pasar grandes caudales de mercancías... Cabría pensar, y así se ha dicho, que este país, situado en la bisagra de Asia con Afica, estaba destinado a servir de puente entre dos mundos, lugar de encuentro de civilizaciones distintas. Pero eso no es verdad, y lo que acabamos de decir sobre las comunicaciones y el comercio es prueba suficiente. La única gran vía interior sirvió para el desplazamiento de las tropas más que para la propagación de las ideas y de las artes, y se limitaba, por lo demás, a bordear el territorio que estuvo más habitado y que Israel poseyó por más tiempo. Los intercambios culturales se realizaron más al norte, en Fenicia, donde se desarrolló una civilización sincretista cuyo resplandor llegó posteriormente a Israel. Es cierto que en ciertas épocas existió además un influjo directo, alterno o concurrente, de Asia y de Egipto, que se disputaron el predominio

[59] D. Gill ha apuntado la posible influencia de las tragedias griegas, cuyo tema es: asesinato de niños, canibalismo, ceremonias religiosas. El vocabulario coincide y eran historias muy conocidas en el helenismo. Al autor de Sab, que conocía sin duda todas estas leyendas, al tratar el tema de los cananeos que sacrificaban a sus hijos, le vinieron a la mente los temas de las tragedias griegas, categorías estereotipadas, y los aplicó a las prácticas cananeas. El género midrásico admite estas extrapolaciones, que sirven para ilustrar el tema y hacer más eficaz la lección parenética. Cf. D.Gill, *The Greek Sources,* 383-386.

[60] N.Fernández Marcos traduce θιάσου por tiaso y en nota dice: «Cofradía religiosa, término técnico de la religión griega» (Biblia Cantera/Iglesias). cf. A.J.Festugière, *Études de Religion grecque et hellénistique* (París 1972) 15-16 = RB 44 (1935) 194s, que habla de sacrificios humanos en las celebraciones báquicas (cf. p. 20s).

político en esta región discutida por los dos imperios. Mas este influjo fue pocas veces profundo y nunca duradero; el país vivió por lo general en el aislamiento al que lo condenaban las condiciones geográficas»[61].

Sólo un pueblo que venía del desierto duro e inhóspito (cf. Dt 1,19; 8,15; 32,10; Jer 2,6; Os 13,5) consideró que de esta tierra manaba leche y miel (cf. Ex 3,8.17; 33,3; Lev 20,24; Núm 13,27; Dt 6,3; 26,9.15; Jer 11,5; Ez 20,6.15, etc.) y se asentó definitivamente en él. El asentamiento en la tierra, o la conquista, duró largo tiempo, desde Josué hasta el rey David. La conquista, como título de posesión, era un hecho internacionalmente reconocido con todas sus consecuencias.

Colonia o establecimiento de emigrantes en un país extranjero. *Digna,* por ser la del pueblo elegido por Dios y a quien se había prometido a perpetuidad la posesión de la tierra. *Hijos* o siervos *de Dios* son los israelitas (cf. 9,7), título glorioso que se suma a los ya conocidos: pueblo santo, raza irreprochable (cf. 10,15; Os 11,1).

Del Señor es toda la tierra y sus moradores (Sal 24), pero a los ojos del autor sagrado Dios ha mostrado una predilección especial por Palestina, donde habitaron y fueron enterrados los patriarcas, donde Dios se les manifestó y donde a Dios se le rinde el culto debido en su santa montaña (cf. 9,8), en su santo templo.

Castigo moderado y ejemplar a los cananeos

12,8 Pero aún a esos, como hombres que eran,
los trataste con miramiento y les enviaste, como avanzada de tu ejército, avispas,
para exterminarlos paulatinamente.

9 Bien que podías haber entregado a los impíos en manos de los justos, en batalla campal,
o haberlos aniquilado de una vez por medio de fieras terribles, o con una palabra inexorable;

10 pero castigándolos paulatinamente, les diste ocasión de arrepentirse,
a sabiendas de que eran de mala cepa,
de malicia congénita,
y que su manera de ser no cambiaría nunca.

11 Eran raza maldita desde su origen;
si les indultaste los delitos, no fue porque tuvieras miedo a nadie.

12 Porque ¿quién puede decirte «¿qué has hecho»?

[61] *Historia antigua de Israel,* I 48s.

¿Quién protestará contra tu fallo?
¿Quién te denunciará por el exterminio de las naciones
que tú has creado?
¿Quién se te presentará como vengador de delincuentes?

13 Además, fuera de ti, no hay otro dios al cuidado de
todos,
ante quien tengas que justificar tu senténcia;

14 no hay rey ni soberano que pueda desafiarte por haberlos
castigado.

15 Eres justo, gobiernas el universo con justicia
y estimas incompatible con tu poder
condenar a quien no merece castigo.

16 Porque tu fuerza es el principio de la justicia
y el ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos.

17 Ante el que no cree en la perfección de tu poder
despliegas tu fuerza,
y a los que la reconocen los dejas convictos de su
atrevimiento;

18 pero tú, dueño del poder, juzgas con moderación
y nos gobiernas con mucha indulgencia;
hacer uso de tu poder está a tu alcance cuando quieres.

10 «eran de mala cepa». Lit.: «su origen era malvado». «su manera de ser». Lit.: «su pensamiento».

11 «los delitos». Lit.: «por aquello en lo que pecaron».

13 «al cuidado de todos», quizás habría que preferir esta otra versión: «que cuide de todos (o de todas las cosas)», y consiguientemente la partícula ἵνα con sentido consecutivo: «de suerte que» (cf. BDebr 391,5). «tengas que justificar tu sentencia». Lit.: «tengas que demostrar que no juzgas injustamente».

16 De nuevo la ambigüedad en el genitivo plural πάντων en v.16b; el primero parece neutro (*dueño de todo*), el segundo masculino.

17 «ante el que no cree». Lit.: «si uno no cree», en una proposición participial: ἀπιστούμενος (cf. G.Scarpat, *Ancora sull'autore*, 176s).

12,8-18. Aun castigando, Dios revela su misericordia. El tema del perdón, de la compasión y mansedumbre recorre la perícopa, de tal manera que se puede descubrir un hilo conductor en toda ella con los términos, cuya raíz es φειδ–, formando a la vez una inclusión [62].

La argumentación es muy parecida a la empleada por el autor a propósi-

[62] ἐφείσω (v.8a), φείδεσθαι (v.16d) y φειδοῦς (v.18b), cf. M. Gilbert, *La conjecture*, 551 nota 10.

to del castigo de los egipcios (cf. 11,17ss). Al tema de la moderación une el autor el de la justicia-injusticia, entretejiéndolos como en un bello tapiz [63].

8. La misericordia de Dios se manifiesta también en el modo cómo castiga a los habitantes de Palestina. Los trata bondadosamente, con clemencia (cf. 11,26), como hombres que son, frágiles (cf. Sal 78, 39; 103,14). *Les enviaste avispas*, símbolo del terror y del miedo que precedía a la llegada de los israelitas (cf. Ex 23,27). El autor se inspira en Ex 23,28; Dt 7,20 y Jos 24,12 [64]; atribuye a las avispas, enviadas por Yahvé, la victoria sobre los dos reyes amorreos Sijón y Og, no a la espada y arco de los israelitas. Sin embargo, Núm 21,21-35 nos refiere las batallas libradas por estos dos reyes, sin mencionar las avispas.

El atribuir al Dios protector, aquí a Yahvé, las victorias de los pueblos es un recurso muy conocido en la literatura antigua; se fudamenta en una concepción teológico-religiosa de la vida. *Paulatinamente:* cf. v.10a y 2a. Es la misma idea de Ex 23,29ss y Dt 7,22; pero la motivación ha cambiado. En Exodo y Deuteronomio el móvil es de origen político-económico: Israel no es suficientemente numeroso para colonizar toda la tierra conquistada. Si los habitantes son exterminados inmediatamente, la tierra se convertirá en desierto y las fieras se podrán multiplicar peligrosamente. Sab, sin negar esta motivación, hace resaltar el aspecto religioso (cf. v.10).

9. Vuelve el tema de la omnipotencia divina, sugerido por el uso de medios insignificantes y por la táctica del poco a poco o paulatinamente. El v.9 recuerda, por su construcción, contenido y vocabulario a 11,17-19.

Impíos se llaman los habitantes de la tierra prometida por las prácticas mencionadas en v.4-6; *justos,* los israelitas (cf. v.7; 10,15.17.20, etc.). *De una vez,* opuesto a *paulatinamente* (v.8.10;cf. 18,12). *Fieras terribles:* cf. 11,17s. Quizás esté inspirado literariamente en Ex 23,29 y en Dt 7,22, textos que sirven de fondo a la presente perícopa. El autor se aprovecha de los temas, pero les da una nueva orientación. *Palabra inexorable:* una orden, un mandato, manifestación de la voluntad omnipotente de Dios (cf. 18,15).

10. *Castigando* (κρίνων) implica un juicio o sentencia que se realiza (cf. 1 Cor 11,31). *Paulatinamente,* como en v.8. Lo que Dios pretende con el castigo mitigado es dar lugar a la penitencia (cf. 11,23; 12,2), aun tratándose de los cananeos, cuyo juicio severo da a continuación. La intención de Dios es sincera, la posobilidad del arrepentimiento, de la conversión es real. Sin embargo, el autor conoce la historia sucesiva y sabe que no realizarán las intenciones divinas. La culpa radica en la mala voluntad de ellos.

Los términos que usa el autor no son los de una escuela teológica; por esto no se le puede imputar una doctrina sobre la «predestinación al mal». Constata el hecho de que no llegaron a arrepentirse. Dios de antemano ya lo

[63] Es notable la acumulación de términos relacionados con la justicia, raíz dik-: δικαίοις (v.9a), ἔκδικος - ἀδίκων (v. 12d), ἀδίκως (v.13b), δίκαιος - δικαίως (v.15a), καταδικάσαι v.15b), δικαιοσύνης (v.616a) y con el juicio, raíz krin-: κρίνων (v.10a), κρίματι (v.12), ἔκρινας (v.13b), κρίνεις (v.18a).

[64] Dt 7,20 parece que supone que ya ha luchado Israel y que los tábanos serán los que eliminen a los supervivientes.

sabía y, a pesar de ello, da la posibilidad de arrepentimiento, con lo que es más manifiesta su misericordia.

De mala cepa, de origen malvado: hace alusión a la maldición sobre Canaán (cf. v.11). *De malicia congénita:* la malicia estaba tan profundamente enraizada en ellos, debido al modo de concebir la vida, a sus costumbres sociales, a su herencia de siglos que constituía como una segunda naturaleza. Lo lógico en un ambiente moral así es que no cambiarían su manera de pensar.

11. Esta es la razón (γάρ), la maldición desde el principio. Cam, padre de Canaán, se burló de su padre Noé, desnudo, y fue maldecido por él (cf. Gén 9,25). De Canaán, según Gén 10,15-20, provienen todos los antiguos habitantes de Palestina [65].

La maldición sobre Canaán en Gén 9,25 tiene sentido politico: «Sea Canaán su esclavo» (Gén 9,26). El autor de Sab le da un sentido moral y sus efectos perduran en todas las generaciones. Se trasluce la mentalidad semita que reconoce en la bendición-maldición de los padres un valor profético. Es también manifiesto el sentido corporativo de una raza cuyos miembros se hacen solidarios en el destino común (cf. 3,12.19). Acertadamente comenta L.Alonso Schökel: «El autor no piensa necesariamente en una especie de 'pecado original' restringido; más bien indica que la perversión se trasmite socialmente, como fuerza insuperable, de generación en generación. El juicio incluye al grupo, no a cada individuo. Podríamos hablar de la fuerza constrictoria de una tradición, especialmente si es venerable y religiosa, también de una estructura establecida e invencible. En israel el pecado penetra con sus consecuencias hasta la cuarta generación, la gracia hasta la milésima, es decir, para siempre. Pablo dirá que el tiempo de arrepentimiento no aprovechado es un acumular ira divina para el día de la cuenta (Rom 2,4-6)» [66].

V.11b es como un resumen final parcial: Dios ha empleado la moderación en el castigo y ha perdonado a los cananeos no por impotencia ni por ignorancia de sus crímenes, como acaba de probarse; tampoco los ha perdonado por miedo a las represalias, como sucede a veces a los jueces humanos. «No raramente suelen pervertirse los juicios por miedo, no sea que, el condenado o los familiares del condenado y sus amigos, causen daño al que condene, aunque dicte sentencia con justicia» [67]. Y Ben Sira dice: «No pretendas mandar si te falta energía para reprimir la arrogancia; pues te acobardarás ante el noble vendiendo por soborno tu integridad» (7,6). Dios, simplemente, perdona porque es bueno y misericordioso.

Los versos siguientes tratarán de la intrínseca relación que existe entre la omnipotencia y la justicia divinas.

[65] La célebre tabla de los pueblos (Gén 10) no pretende darnos datos étnicos, hacer una genealogía de los pueblos en sentido histórico; más bien la sistematización se funda en razones políticas. Los nombres no indican personas, sino razas o pueblos o naciones; cf. H. de Baar, *Canaán: Enciclopedia de la Biblia,* II 84.

[66] *Sabiduría,* 158.

[67] Lorinus, *ad locum.*

12. Del caso particular: Dios-cananeos, el autor se eleva a consideraciones generales: Dios-hombre, Dios-universo, Dios-hombres, para descender en v.18 al gobierno de su pueblo. Así prepara las conclusiones generales de v.19ss.

El v.12 con sus cuatro interrogaciones retóricas que esperan una respuesta negativa: ninguno, da un giro a las reflexiones del autor hacia una tesis de valor universal. Dios es Señor absoluto de sus criaturas, por lo que nadie puede pedirle cuentas de sus actos, ni decirle: *¿que has hecho?* Job mismo reconoce que no puede pleitear con Dios: «Si coge una presa, ¿quién se la quitará?, ¿quién podrá decirle: 'Qué estás haciendo'?» (9,12). Más afín aún en cuanto al contenido es la protesta de Isaías: «¡Ay del que pleitea con su artífice, loza contra alfarero! ¿Acaso dice la arcilla al artesano: 'Qué estás haciendo'?... Así dice el Señor, el Santo de Israel, su artífice: Y vosotros, ¿vais a pedirme cuentas de mis hijos? ¿Me vais a dar instrucciones sobre la obra de mis manos?» (45,9.11; cf. Jer 18,6). Si el Señor es soberano, a él se le puede aplicar la sentencia de Qohélet: «La palabra del rey es soberana, ¿quién le pedirá cuentas de lo que hace?» (8,4).

¿Quién protestará contra tu fallo? Job nos vuelve a iluminar: «El hombre no lleva razón contra Dios. Si Dios se digna pleitear con él, él no podrá rebatirle de mil razones una» (Job 9,2-3). *¿Quién te denunciará...?*: En el libro de Daniel encontramos esta confesión en boca de Nabucodonosor: «Su reino (el del Altísimo) es eterno, su imperio dura de edad en edad; no cuentan los que habitan la tierra, que trata como quiere al ejército del cielo; nadie puede atentar contra él ni exigirle cuentas de lo que hace» (Dan 4,32). No existe un juez superior al Señor u otro tribunal a quien apelar. Dios, por ser el creador de las naciones, es Señor absoluto de sus vidas y destino: «Dios no es hombre como yo, para decirle: 'Vamos a comparecer en juicio'; no hay un árbitro entre nosotros que pueda poner la mano sobre ambos» (Job 9,32s). Ni es imaginable la figura del *vengador de delincuentes,* como si Dios se mostrara cruel y prepotente con los malvados.

Si no es suficiente lo dicho sobre la actitud de Dios con los egipcios y cananeos, el autor se complace en demostrar reposadamente que Dios es justo y que en él no tiene cabida la arbitrariedad.

13-14. El v.13 contiene la confesión del monoteísmo: sólo existe un Dios, no existe otro ser semejante a él (cf. Dt 32,39; Is 45,5-6). Y solamente Dios, Creador y Señor universal, puede tener providencia de todos y de todas las cosas (cf. 11,23ss). Esta es doctrina común, que forma parte de la vida de fe de los judíos. La lectura de los libros apócrifos de aquel tiempo lo confirma: «Dios es también protector de todos (3 Mac 6,9), autor de todas las cosas y bienhechor de todo el mundo (Arist 210), que de todo cuida (Sab 12,13) y envía lluvia y rocío (Jub 12,4) y a los hombres proporciona en todo momento salud y alimento y cuanto necesitan (Arist 190). Por él todas las cosas tienen vida (Arist 16). El es la esperanza y el refugio de los pobres (SalSal 15,1)» [68].

[68] A.Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* I 315.

Si existiera otro ser personal, distinto de Dios, que fuera providente de los hombres, Dios debería justificarse ante él, demostrar su juticia al castigar. A su modo, con interrogaciones sin respuesta, con negaciones absolutas el autor afirma la trascendencia divina. Trascendencia que implica la conciliación de los atributos, al parecer, opuestos: misericordia - justicia - omnipotencia.

15-16. La soberanía y trascendencia divinas, puestas de relieve en los versos anteriores, suscitan una pregunta: la absoluta independencia de Dios ¿no puede ser causa de arbitrariedades en los juicios divinos? La respuesta va a poner de manifiesto la cohesión que existe entre la omnipotencia de Dios y los atributos misericordia - justicia.

El verso comienza enfáticamente con el adjetivo *justo* (δίκαιος), dicho de Dios, y continúa subrayando, aun estilísticamente [69], la justicia de Dios en un contexto judicial. En este momento el autor recoge la tradición más pura de Israel, empezando por los profetas que, en nombre de Dios, clamaban contra las injusticias que se cometían en el pueblo por aquellos que por oficio y vocación debían practicar la justicia o vigilar día y noche por ella. Recordemos el texto de Sofonías: «¡Ay de la ciudad rebelde, manchada y opresora!... sus príncipes en ella eran leones rugiendo; sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana; sus profetas, unos fanfarrones, hombres desleales; sus sacerdotes profanaban lo sacro, violentaban la ley. En ella está el Señor justo, que no comete injusticia; cada mañana dicta sentencia, al alba sin falta; pero el criminal no reconoce su culpa» (Sof 3,1-5).

Comentando Sof 3,5, dice J.L. Sicre: «El v.5 nos habla de Yahvé como Dios 'justo' *(saddîq)* que mora también en la ciudad. Mientras ellos se despreocupan de su obligación y convierten a Jerusalén en una ciudad opresora, el Señor 'no comete injusticia' y dicta sentencia cada mañana. Este verso, que interrumpe en cierto modo la lógica del oráculo, podemos interpretarlo de dos formas: como justificación de lo que ocurre en Jerusalén o como promesa para el futuro (en este caso habría sido añadido posteriormente).

En la primera hipótesis es importante comparar lo dicho por Sofonías 3,1-5 con el Sal 11. Son los dos únicos pasajes que hablan de Dios como *saddîq* dentro de un contexto parecido. Ante la amenaza que representan los malvados, que 'tensan el arco, se ajustan la saeta a la cuerda', el salmista escucha el consejo de 'escapar como pájaro al monte'. Pero él prefiere acogerse al Señor, que 'está en su templo santo', 'examina a inocentes y culpables y odia al que ama la violencia'. Sabe que Dios hará llover sobre los culpables ascuas y azufre, les tocará en suerte viento huracanado. Porque el Señor es justo (*saddîq*) y ama la justicia: los honrados verán su rostro' (vv.6-7). Dentro de este contexto, Sof 3,5 podría entenderse del siguiente modo: ¿cómo es posible que, morando en Jerusalén el Dios justo, ocurra esta serie de injusticias? La respuesta se da al final: 'porque el criminal no reconoce su culpa'. La justicia de Dios requiere la colaboración humana. No basta que él 'examine a inocentes y culpables' ni que 'odie al que ama la violencia'. Es preciso que las autoridades, los jueces, sacerdotes y profetas imiten su conducta. Pero no están dispuestos a ello. De este modo, anulan el

[69] En el verso se da una aliteración intencionada: δίκαιος δέ... δικαίως... διέπεις.

plan primitivo de Dios sobre la ciudad y hacen inútiles sus esfuerzos continuos, diarios ('cada mañana'), en favor de una sociedad justa» [70].

En Israel sigue muy viva la sensibilidad por la justicia; de ello dan testimonio también los escritos no canónicos. Leemos en la carta de Aristeas, 209: «¿Cuál es la cualidad más necesaria para reinar? Mantenerse, dijo, libre de corrupción y ser sobrio la mayor parte de la vida, preferir la justicia y hacerse amigos de los que la ponen por delante, que también Dios es amigo de la justicia». Asimismo en el libro hebreo de Henoc: «Cuando el Santo, bendito sea, se sienta en el trono del juicio, la justicia permanece a su derecha, la misericordia a su izquierda y la verdad ante él» (31,1) [71]. El gobierno o providencia de Dios es universal, pero tiene una referencia particular al universo del hombre [72].

Estimas incompatible o contrario o ajeno. Ya ha hablado largamente de la Potencia en 11,17ss, y es clave central en toda la digresión. El autor rechaza resueltamente la acusación o reproche de que Dios haya podido condenar injustamente a inocentes o a los habitantes de Palestina (cf. v.13; Eclo 35,21).

Debemos explicar esta paradoja: por qué condenar al inocente es incompatible con el poder, siendo así que el poder, la fuerza se reconoce como el principio de la justicia (cf. 2,12). Gobernar debidamente es dirigir, regir, juzgar, ejercer en la práctica el poder que se tiene sobre los demás sin prepotencias ni arbitrariedades, sino con rectitud o rectamente. Ahora bien, dirigir, regir, juzgar, ejercer el poder rectamente es ser justo; por el contrario, dirigir, regir, juzgar, ejercer el poder, gobernar arbitrariamente y con prepotencia no es actuar según razón o humanamente, es atribuirse *un poder, una fuerza* que no es para el bien del cuerpo social y, por consiguiente, no es un poder reconocido legítimamente y, como tal, no es simplemente poder. Este poder prepotente y arbitrario no puede ser ni aceptarse como fundamento ni como norma de justicia, ni para los hombres ni para Dios. Por esto Dios estima incompatible con su poder condenar al inocente, ya que es justo, la justicia en persona, no prepotente ni arbitrario, sino todo lo contrario: misericordioso.

Las palabras de L.Alonso Schökel iluminan nuestra interpretación: «En el plano de Dios, el poder no se considera como principio del orden de la justicia; pero sí se puede considerar como principio de la realización de un orden histórico de justicia. En los hombres la cosa es diversa: la justicia es el principio del poder, al menos como causa final es el único justificante del poder; concretamente, el poder = cargo de un magistrado puede ser principio de su actuación justa. En un plano amplio, político, el poder de Dios reconocido se convierte en principio de la justicia humana, como leemos ya en el primer verso del libro; mientras que una falsa idea de Dios puede ser principio de injusticia, como veremos en el cap.15» [73].

[70] *Con los pobres de la tierra* (Madrid 1984) 332-33.

[71] Texto en A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.* IV 265; del mismo autor cf. *La justicia de Dios en los apócrifos*, en *Apócrifos del A.T.*, I 320-328.

[72] En *Ascensión de Moisés* podemos leer que «Dios gobierna el mundo entero con misericordia y justicia» (11,17).

[73] *Sabiduría*, 159.

Los versos 16-18 son la prueba del v.15; constituyen una concisa y breve disertación sobre el poder o fuerza de Dios [74], fundamento de la justicia y, por eso mismo, causa del perdón sin límites y garantía de moderación y de indulgencia. En efecto, en la omnipotencia divina se fundamenta la justicia. Por la creación, manifestación de la omnipotencia (cf. 11,17), Dios es el Señor de todas sus criaturas [75]. Todas ellas son transparentes a su vista, y hasta lo más recóndito del corazón humano está patente a los ojos de Dios. Dios mide con exactitud las posibilidades de cada uno, la fortaleza y la debilidad. No puede equivocarse en sus juicios y sentencias. El es justo como es Dios. Pero Dios ama a sus criaturas porque son suyas (cf. 11,24.26), y su señorío le hace ser compasivo con todo (cf. 11,23).

Este verso alude pretendidamente a la primera parte del libro [76]. La justicia de los impíos tiene como norma «la fuerza» que es violencia: «Que sea nuestra fuerza la norma de la justicia» (2,11a). Por eso atropellan inicuamente a los más débiles, demostrando con ello su prepotencia y cobardía. Dios, sin embargo, perdona a todos porque de verdad es poderoso. Como dice la Carta de Aristeas, 192: «Dios no los castiga según sus pecados o conforme a la grandiosidad de su fuerza (ἰσχύος), sino con indulgencia (ἐπιεικείᾳ)».

17. Sin embargo, la compasión o misericordia de Dios no inhibe la manifestación de su poder en la justicia. En dos ocasiones se revela, a juicio del autor: primeramente, *si uno no cree* en la perfección o soberanía de su poder. El autor tiene presente el ejemplo del faraón según Ex 7,1ss (cf. 2 Mac 9,4). La dureza del corazón impide al hombre descubrir la huella de Dios en sus obras maravillosas. La fuerza de Dios se manifestará entonces en el ejercicio de su justicia. Es probable que el autor aluda, aunque de una forma genérica, a los paganos de su tiempo que no reconocen en Dios un poder sobrenatural (cf. 13,1-9). La segunda ocasión en que Dios manifiesta su fuerza es en el caso de aquellos que, aun reconociendo su poder, obran temerariamente como si no lo conocieran. Pero no dice el autor cómo manifiesta Dios su fuerza. Es muy probable que comprenda en este segundo grupo a los judíos apóstatas o que en la práctica se habían apartado de las prácticas religiosas en medio del mundo pagano helenístico. De todas formas el mensaje del autor tienen plena vigencia en nuestro siglo XX.

18. *Pero tú:* supone que se ha hablado del modo de obrar de otra u otras personas, al que ahora se opone el modo de obrar de Dios. Hay que suplirlo en la mente del autor. *Nosotros* directamente se refiere a los judíos, pero en el contexto no se recorta el valor universal (cf. 11,23.26 y providencia universal en 12,15) [77]. *Tu poder está a tu alcance:* para Dios el querer es poder; por eso es

[74] Cf. ἡ ἰσχύς: v.16a.17a.18a; δεσπόζειν: v.16b y 18a; δυνάμεως: v.17a; δύνασθαι· v.18c.

[75] Si el primer πάντων de v.16b es neutro, la amplitud del hemistiquio es universal: *el ser dueño de todas las cosas;* así se corresponde mejor v.16a y 16b: tu fuerza = tu ominipotencia (v.16a) / señorío sobre todas las cosas (v.16b).

[76] Un análisis del vocabulario lo confirma rotundamente: φεισόμεθα (2,10b) - φείδεσθαι (12,16b); ἡ ἰσχύς (2,11a y 12,16a); δικαιοσύνης (2,11a y 12,16a); cf. también δίκαιον (2,10a) - δίκαιος (12,15a).

[77] Cf. M.Gilbert, *La conjecture,* 551: DBS XI 73; U.Offerhaus, *Komposition,* 137s.

el *dueño del poder* (cf. 11,21) que lo ejerce, no como un tirano sino con justicia, con misericordia, con amor.

3) Doble conclusión a la moderación del Señor (12,19-27)

12,19 Actuando así, enseñaste a tu pueblo
que el hombre justo debe ser humano,
e infundiste a tus hijos la esperanza,
pues dejas arrepentirse a los que pecan.

20 Pues si a los enemigos de tus hijos, reos de muerte,
los castigaste con tanto miramiento e indulgencia,
dándoles tiempo y ocasión de arrepentirse de sus culpas,

21 ¿con cuánto esmero no has juzgado a tus hijos,
a cuyos padres prometiste favores con juramentos y
alianzas?

22 Así, pues, castigando con moderación a nuestros enemigos,
nos aleccionas a nosotros,
para que a la hora de juzgar pensemos en tu benevolencia
y cuando nos toque ser juzgados esperemos misericordia

23 Y así, a los necios que vivieron una vida depravada
los torturaste con sus propias abominaciones;

24 se extraviaron muy lejos por el camino del error,
teniendo por dioses a los animales más viles y repugnantes
dejándose engañar como párvulos sin sentido;

25 por eso, como a niños que no razonan,
los sometiste a un juicio de burla.

26 Los que no escarmentaron con correctivos burlescos
tendrían que sufrir un juicio digno de Dios.

27 Al ser castigados por aquellos mismos
a los que tenían por dioses –y los habían hecho
sufrir e irritarse–
abrieron los ojos y reconocieron
como Dios verdadero
al que antes no habían querido conocer;
por eso les sobrevino el colmo de la condena.

20 «de arrepentirse de sus culpas»: la expresión relativa griega que tiene por antecedente a *tiempo y ocasión*, es final y su traducción literal sería: «a fin de que a través de los cuales se aparten de la maldad».

22 παιδεύων - μαστιγοῖς: dándonos una lección... castigas... παιδεύειν en general significa *educar;* esta significación se diversifica en dos: *reprender, corregir,*

castigar (cf. 3,5; 11,9) o bien *instruir*, aleccionar (cf. 6,11.25). En 12,22a el sentido es ambiguo. En castellano el verbo aleccionar, dar una lección, mantiene perfectamente la ambivalencia (cf. Liddell-Scott; A.Vanhoye, *Mesure ou démesure,* 534 nota 9). «con moderación» corresponde a ἐν μετριότητι, conjetura propuesta por A.Vanhoye (RecSR 50 [1962] 530-537) en vez del *textus receptus* ἐν μυριότητι = «mil veces».

24 El verso comienza con un γάρ explicativo: *a saber,* que fácilmente se suple en la versión (cf. Kühner-Gerth, II.2, 545,3). Los animales *más viles:* positivo - ἄτιμα - en vez del comparativo-superlativo (cf. BDebr, 245,3). *repugnantes* (αἰσχρῶν), genitivo dependiente de *los más viles;* quizás hubiera que preferir la variante ἐχθρῶν, mejor atestiguada: B S A etc. = enemigo, adversario y, de aquí, *odiado* (cf. J.Fichtner, *Weisheit Salomos,* 48; M.Gilbert, *La critique,* 232; U. Offerhaus, *Komposition,* 322).

26 «los que no escarmentaron». Lit.: «los que se dejaron amonestar».

La construcción gramatical del versículo no es un modelo estilístico. Comienza con una sentencia relativa de uso proléptico, seguida de otras tres pronominales que se refieren al mismo antecedente: (*a los que tenían por dioses*) ἐφ'οἷς... ἐπὶ τούτοις, οὓς... ἐν αὐτοῖς...; lit. sería: «se irritaban en contra de los que les hacían sufrir contra aquellos –a los que tenían por dioses– por los mismos eran castigados». Para que la perícopa tenga un sentido comprensible los traductores tienen que invertir el orden de las sentencias y simplificar la acumulación de pronombres.
«abrieron los ojos y reconocieron», en griego: participio ἰδόντες con el verbo principal en aoristo de indicativo ἐπέγνωσαν.

12,19-27. Llegamos a la última parte de la primera degresión, que consta de una doble conclusión o de dos conclusiones al discurso del autor sobre la moderación del Señor en el castigo a egipcios y cananeos [78].
La primera conclusión (12,19-22) enseña al justo la mansedumbre, la bondad, la compasión con los mismos enemigos, a ejemplo de Dios compasivo y misericordioso, y la esperanza en el perdón de los propios errores. La segunda (12,23-27) es también una enseñanza: que se debe escarmentar en cabeza ajena y no incurrir en una humillante idolatría, ya que los egipcios fueron castigados y corregidos por los mismos animales a los que consideraron dioses.

Las dos conclusiones están dirigidas en primer lugar a los israelitas contemporáneos del autor; en segundo lugar a los israelitas de todos los tiempos, en cuanto herederos del mismo destino y de las mismas promesas. De la misma manera se sentirán aludidos todos aquellos que con el paso del tiempo se consideren identificados espiritualmente con el pueblo de Dios.

Primera conclusión: 12,19-22. Lección histórica, dada por Dios a los israelitas, sus hijos: Dios es modelo de bondad y fundamento de esperanza. Puede observarse una inclusión: ἐχθρούς (v.20a y 22a) [79].

[78] Cf. M.Gilbert, *La critique,* XVI-XVII; *La conjeture,* 552; para P.Bizzeti la doble conclusión comprende solamente 12,22.23-27, cf. *Il libro,* 83.87-89.

[79] Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 179.

19. *Actuando así,* es decir, con el castigo moderado y paulatino a los cananeos (cf. v.8ss) y con el gobierno indulgente de los israelitas (cf. v.18b). *Enseñaste a tu pueblo:* Dios ha enseñado a su pueblo por medio de sus enviados, los profetas y hombres de Dios; pero ésta fue una manera extraordinaria de enseñar y no permanente. La lección continua del Señor es la de sus obras, la de sus hechos en la historia. La mansedumbre con que el Señor ha tratado a los enemigos de su pueblo es una lección de humanismo, de filantropía; por esto *el hombre justo debe ser humano,* amigo del hombre: φιλάνθρωπος [80].

El particularismo de la raza es superado por un amor sin fronteras. En esta misma perícopa, sin embargo, aflorará todavía un atisbo de particularismo (cf. v.22). El absoluto universalismo es un fruto cristiano (cf. Mt 5,42-48; 1 Jn 4,20s). *A tus hijos:* las entrañas de misericordia que ha mostrado el Señor y muestra con su pueblo, le da confianza al autor para considerar a Dios padre del pueblo elegido (cf. v.21). Jesús nos enseñará a llamar a Dios Padre y a considerarnos todos hijos suyos: «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6,9). Dios castiga poco a poco a los pecadores, los cananeos, para dar lugar a la penitencia (12,10; cf. v.20c); a los hijos da también la oportunidad de la conversión en caso de que pequen. Dios está siempre dispuesto a perdonar y se adelanta ofreciendo el perdón (cf. Jer 31,16; Ez 36,5-31; Sal 80,4; 1 Jn 2,1s).

20-21. A juicio de M.Gilbert estos dos versos «prueban la última afirmación de los dos esticos precedentes (12,19cd) con un argumento *a minori ad maius* de estilo sapiencial: Si Dios ha procedido de tal manera con egipcios y cananeos, a fortiori con Israel, el heredero de las promesas» [81]. Creo que la argumentación no se limita sólo a 12,19cd, sino que, por lo menos, se refiere a todo el verso 19 y, por lo tanto, a toda la perícopa 12,3-18 [82].

Reos de muerte, en especial por los crímenes relatados en v.4-6. *Miramiento e indulgencia:* es el tema desarrollado a propósito de la corrección de los pecadores en general y de los habitantes cananeos en particular (cf. 11,23-12,14). El tema es desconocido en el Antiguo Testamento. El juicio de Dios de v.21a no es una mera sentencia teórica, sino que se refiere a las pruebas a que ha sometido a su pueblo, a sus hijos a través de su larga historia dolorosa. *Juramentos y alianzas,* a los que iban ligadas magníficas promesas: a Abrahán (cf. Gén 17,2-14; 22,16-18; 24,7); a Isaac (cf. Gén 26,3-4); a Jacob (cf. Gén 28,13-15; 32,13); al pueblo por medio de Moisés (cf. Ex 13,5.11; 24,6-8, etc.; también 2 Pe 1,4).

22. Cierra explícitamente todo el proceso conclusivo, comenzado en v.19

[80] Sobre el tema de la filantropía griega asimilado por el judaísmo, cf. A.Jaubert, *La notion d'alliance,* 364-366; R.Le Déaut, *Filanthropia dans la littérature grecque jusqu'au N.T. (Tite III, 4):* Mél. E. Tisserant, 1 (Studi e Testi 168, Roma 1964) 255-294; C.Spicq, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale (à propos de Tite III, 4):* Studia Theologica 12 (1958) 169-191; A.Pelletier, *Ce n'est pas la Sagesse mais le Dieu sauveur qui aime l'humanité:* RB 87 (1980) 397-403; U.Offerhaus, *Komposition,* 260.368 nota 5.

[81] *La conjecture,* 552.

[82] No sería improbable que abarcara toda la digresión que trata de la moderación de Dios con los enemigos de sus hijos: 11,15-12,18.

(cf. partícula οὖν). Se trata, como decíamos, de la primera conclusión de este largo discurso sobre la moderación divina (11,15-12,27).

En v.22a opone el autor primeramente *nosotros* a *nuestros enemigos;* aparece aquí, aunque muy atenuada, la visión particularista judía, en cuanto presenta a los judíos *–nosotros–* como un bloque cerrado en medio de un mundo enemigo. Quizás sea reflejo de la situación histórica o simple reminiscencia de una herencia secular en el modo de pensar. El contraste se refleja también en los verbos que tienen como sujeto a Dios: *nos da una lección* (nos instruye) - *castigando.*

Con mesura o moderación: el texto griego dice ἐν μυριότητι = *diez mil veces,* que no concuerda con el contexto en que se subraya la mansedumbre del Señor con relación a las naciones (cf. v.20-21.24-25), de tal forma que sirve de modelo al pueblo cuando tenga que juzgar (v.22b). Los autores suelen dar explicaciones dispares para conciliar el texto con el contexto [83]. Nosotros hemos aceptado la corrección propuesta por A.Vanhoye, que, en general, ha encontrado favorable acogida [84].

Y cuando nos toque ser juzgados...: esta es otra lección que el autor quiere comunicar a sus lectores, a este pueblo concreto, judíos de la diáspora alejandrina, y a todos los pueblos de la tierra: mensaje de esperanza en la misericordia divina.

Segunda conclusión: 12,23-27. Lo que sucedió a los egipcios en tiempo del Exodo, debe sevir de lección para todos los tiempos: la necedad demostrada en la adoración de viles animales y su obstinación, al no querer rectificar, fueron la causa de terribles castigos.

Los versos 23-27 tienen una doble función: encuadrar la primera digresión (11,15-12,27) y servir de puente para la segunda (13-15) [85]. Son, además, la segunda conclusión en el discurso del autor sobre la moderación divina [86].

Su composición y estructura es muy regular. El conjunto se divide en dos bloques, desarrollados de modo semejante. El primero (v.23-25) trata de *la*

[83] Cf. P.Heinisch, *Das Buch der Weisheit,* 245s.

[84] A.Vanhoye hace un estudio completo de Sab 12,22. En una primera parte examina los argumentos favorables al texto como está y a la exégesis tradicional. Después presenta las dificultades intrínsecas al texto, las incoherencias con el texto y las de orden filológico: μυριότης es un *hapax* absoluto en toda la literatura griega, de rara formación. Por último estudia las varias correcciones propuestas anteriormente y presenta la suya: sustituir MYPIOTHTI por METPIOTHTI que sería el original. El cambio es el mínimo: la υ que en los unciales se confunde fácilmente con la T (Y por T). En una lección primitiva, la ε habría caído y se tendría MTPIOTHTI, que no se podría leer sino MYPIOTHTI. La palabra propuesta es plenamente clásica y está emparentada con μέτρον de Sab 11,20, cf. *Mesure ou démesure,* 530-537; además M.Gilbert, *La conjecture,* 550-553; DBS XI 59.74; Dict Spir XIV 64; P.Bizzeti, *Il libro,* 87.

[85] M. Gilbert escribe: «Por tres veces el autor vuelve a su tema: en 11,15, en 12,23-27 y en 15,18-19, encuadrando así las dos digresiones... La primera digresión se sitúa entre el anuncio del tema y su primera evocación, entre 11,15s y 12,23-27. ... Los versículos 12,23-27 vuelven sobre el tema de 11,15s y sirven de estímulo para el desarrollo sobre los dioses paganos» *(La critique,* XVIII); del mismo autor cf. *La conjecture,* 552; también A.G. Wright, *Structure* (1965) 31; J.M. Reese, *Plan,* 393.

[86] Cf. M.Gilbert, *La conjecture,* 552; P.Bizzeti, *Il libro,* 88.

falta (v.23a) y del *castigo* (v.23b) de los egipcios; ampliados por medio de γάρ explicativo en v.24: la falta y en v.25 por una conclusión (διὰ τοῦτο), *el castigo* de irrisión. El segundo bloque insiste en la obstinación de los egipcios (v.26a) y en el severo *castigo* (v.26b), ampliado también por medio de un γάρ: *la obstinación* (v.27abc), y de un διό: *el castigo supremo* (v.27d) [87].

23. El comienzo de v.23: *y así* = por lo que también (ὅθεν καί), debería referirse lógicamente a lo que precede inmediatamente; en realidad es continuación de 11,16. *Un vida depravada:* véase la forma de vivir de los egipcios según 11,15. Los egipcios por su vida idolátrica son tipo del injusto; contraste con el pueblo justo o de los justos (v.19). *Los necios:* por el sinsentido del culto idolátrico y de sus consecuencias (cf. 14,23ss). *Los atormentaste:* se refiere a las plagas de los animales, enviados contra los egipcios (cf. 11,15) *Con sus propias abominaciones:* aplicación del principio enunciado en 11,16: «Con lo que uno peca, con eso es castigado». *Abominaciones* o ídolos (cf. en LXX 1 Re 11,5.33; Is 2,8.20; Sab 14,11).

24. Expone el verso en qué consiste la depravación o insensatez de la vida de los egipcios. *Se extraviaron:* se salieron del recto camino e incurrieron en increíbles errores (cf. 11,15; 5,6). *Teniendo por dioses:* cf. 13,3; 12,27. *Los animales más viles,* como serpientes, cocodrilos, etc. (cf. 11,15). *Como párvulos,* porque carecen de juicio y discreción como ellos, por lo que cambian la jerarquía de los valores, estimando de gran precio lo despreciable y como divino lo inferior a lo puramente animal.

25. El autor juzga muy benignamente a los egipcios de acuerdo con la suavidad y moderación del castigo mandado por Dios: las plagas de los animales, a las que considerea como *un juicio* o castigo (κρίσιν) *de burla* en comparación de las que vendrán después, que serán «un juicio digno de Dios» (v.26b).

26. A la mesura y moderación de Dios responden los egipcios con la pertinacia y obstinación; por esto sigue *un juicio* –castigo– *digno de Dios,* en el que se manifestará la mano omnipotente y severa de Dios; está aludiendo a la muerte de los primogénitos y a la derrota del ejército egipcio en el mar Rojo.

27. Describe la reacción de los egipcios a la plaga de los animales desde el punto de vista sicológico: irritación en contra de la causa de los sufrimientos, que implica un descubrimiento de orden religioso, ya que los animales que antes veneraban como dioses, no lo son. Es uno el único Dios verdadero, *al que antes no habían querido conocer,* Yahvé, Dios de los hebreos (cf. Ex 5,2; 7,13.22; 8,11.15.28; 9,7.12.35, etc.). *Abrieron los ojos* [88] y *reconocieron...:* reconocieron la mano de Yahvé en los acontecimientos (cf. Ex 8,4-6.24; 9,27s, etc.). Pero fue un reconocimiento sin consecuencias prácticas como dijo Moisés al faraón (cf. Ex 9,30). Esta fue la causa (διό) de que Dios enviara mayores castigos, *el colmo de la condena,* las plagas supremas de la muerte de los primogénitos y la derrota final en el mar Rojo.

[87] Cf. M.Gilbert, *La critique,* XVII-XVIII; P.Bizzeti, *Il libro,* 88.
[88] En griego participio ἰδόντες con el verbo principal en aoristo: ἐπέγνωσαν.

Hasta aquí se extiende el discurso de la primera digresión; pero el autor ha preparado el paso a la segunda mediante el tema de los dioses falsos y del reconocimiento del Dios verdadero, sobre lo cual va a versar la primera estrofa de la segunda digresión: 13,1-9 [89].

IIa. digresión: Crítica de la religión de los paganos: 13-15

El tema del culto a los falsos dioses es muy conocido en la Escritura; juntamente con Bar 6 este es el lugar donde se trata más larga y sistemáticamente el tema. En Sab 13-15 confluyen y se armonizan las voces de la tradición israelita más auténtica y las de la tradición filosófica greco-helenística.

La ocasión de introducir en este preciso lugar la crítica a la idolatría o, más exactamente, a la religión de los paganos [1], la ofrece el marco en el que está colocada, a saber: 12,23-27 y 15,14-19 [2]. En efecto, uno y otro pasaje nos dan la clave para interpretar Sab 13-15. Con palabras de M.Gilbert: «El autor quiere mostrar en Sab 13-15 que la culpabilidad de los egipcios es tal que han merecido el castigo de las plagas de las que se van a ocupar los últimos capítulos (Sab 16-19). La inserción de la crítica de los dioses entre el anuncio y el desarrollo de la plaga de los bichos responde a lo que el autor piensa de la religión egipcia, a saber, su culto de los animales vivos además del sincretismo idolátrico, y corresponde también a la narración del Exodo sobre las plagas: después del agua (Ex 7,14ss; Sab 11,6ss), vienen los bichos (Ex 7,26ss; Sab 16,1ss). Es, pues, el pasaje sobre la religión egipcia (Sab 15,14-19) el que motiva la inserción de la crítica de los dioses en este lugar preciso del libro de la Sabiduría. El autor debía criticar el culto a los animales vivos para ilustrar el sentido de 12,23-27 y permitir la continuación del midrás en 16,1» [3].

El contenido de Sab 13-15 no es marginal en el libro que trata de la Sabiduría, sino central, puesto que tiene como objeto la necedad máxima del hombre, su origen y sus consecuencias; así lo pone de manifiesto L.Alonso

[89] L.Alonso Schökel, resumiendo 12,23-27, dice: «La correspondencia necedad-maldad-idolatría es clave para explicar los tres capítulos que siguen; los versos presentes se pueden considerar como su introducción o como pieza de enlace» *(Sabiduría,* 161).

[1] Lo más probable es que el tratado estuviera ya escrito y que el autor lo introdujera en el libro con posibles adaptaciones. Como bibliografía especial para estos capítulos, además de la monografía de M.Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15),* pueden consultarse: A.J.Festugiére, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* II; C.Larcher, *La connaissance naturelle de Dieu*; H.Eising, *Der Weisheitslehrer;* G.R.Castellino, *Il paganesimo di Romani I*; F.Ricken, *Gab es*; J.Smith, *De interpetatione Sap 13,9*; S.George, *Der Begriff analogos.*

[2] Cf. introducción a 11,15-15,19. M.Gilbert escribe: «los tres capítulos consagrados a la crítica de los dioses paganos no están colocados al azar en el libro de la Sabiduría, e importa observar que su razón de ser es mostrar el grado de aberración que significa el culto a los animales» (*La critique,* XVIII).

[3] *La critique,* 253; véase también DBS XI 75.

Schökel en su introducción al comentario de los presentes capítulos: «Estos tres capítulos tienen una enseñanza muy importante y una función peculiar en la arquitectura del libro.

Para entenderla recordemos la gran oposición del comienzo del libro de los Proverbios, entre dos personificaciones, la Sabiduría y la necedad (Prov 8 y 9). Oposición que recorre el libro [de la Sabiduría] de modo más simple y sin personificaciones. El autor ha dedicado una sección entera a la Sabiduría (6-10), ¿dónde está la contrapartida? Leamos el siguiente esquema:

Los poderosos	Los hombres
necesitan la sabiduría	que practican la idolatría
para practicar la justicia	caen en la injusticia y los vicios
porque rendirán cuentas	y rendirán cuentas

El lugar de la necedad lo ocupa la idolatría. Idolatría e ídolos se intercambian como se complementaban la sabiduría trascendente y la participada por los hombres» [4].

La finalidad que se propone el autor en 13-15 es evidentemente apologética. Con la crítica demoledora que hace del culto a las falsas divinidades reafirma a los judíos fieles o vacilantes en la fe verdadera en el Dios único. Al mismo tiempo intenta ayudar a los no judíos de buena voluntad que todavía no han encontrado en su búsqueda al Dios verdadero, o a salir de sus crasos errores a los que tributan honores divinos a los ídolos. Por esto el autor hace referencia continuamente a la Escritura y utiliza recursos de la cultura helenística [5].

Sab 13-15 constituye una unidad compacta: «Estos tres capítulos forman, en efecto, un todo» [6]. Los dividimos en tres partes: la primera trata del culto a la naturaleza (13,1-9), la segunda se ocupa de la idolatría propiamente dicha (13,10-15,13) y la tercera de la zoolatría (15,14-19) [7]. Esta división tripartita, tan irregular en la longitud de las partes, no es caprichosa; corresponde al plan crítico que se ha propuesto el autor. Se observa un ritmo ascendente en el juicio negativo y condenatorio del autor con relación «a las categorías de hombres que se distinguen por el tipo de religión al cual se adhieren» [8]. En primer lugar se llaman *vanos* (μάταιοι: 13,1a) a los filósofos adoradores de la naturaleza; en segundo lugar más censurables son los que

[4] *Sabiduría*, 164; puede verse inmediatamente después de estas palabras la amplificación que el mismo autor hace de dos grandes afirmaciones: «la idolatría es una *necedad»* y «la idolatría es *fuente de la injusticia y de otros vicios».*

[5] ¿Se puede hablar de un modelo literario apologético-helenístico, o judeo-helenístico, al cual se acomode el autor en Sab 13-15? Así lo afirman P.Wendland, J.Geffcken, F.Focke, I.Heinemann y, más recientemente, J.Fichtner, G.Ziener, É.Osty. F.Ricken lo niega, matizando sus afirmaciones en su artículo *Gab es*. M.Gilbert niega también la necesidad de tal modelo, pero se muestra más cauto que F. Ricken (cf. *La critique*, 258-267).

[6] M.Gilbert, *La critique*, 245.

[7] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 253s; DBS XI 74. Este autor presenta una síntesis de las opiniones de los comentaristas más importantes sobre la división de los capítulos 13-15, y justifica la suya, que aceptamos (cf. *o.c.*, 246-257).

[8] M.Gilbert, *La critique*, 253; cf. págs. XVIII-XIX.

veneran como dioses cualquier clase de ídolos, éstos son *unos desgraciados* (ταλαίπωροι: 13,10a); pero *los más necios* de todos (ἀφρονέστατοι: 15,14a) son los egipcios que veneran a los ídolos de todos los pueblos y a los animales vivos.

1) Culto a la naturaleza (13,1-9)

13,1 Eran naturalmente vanos todos los hombres que ignoraban
a Dios,
y fueron incapaces de conocer al que es partiendo de las
cosas buenas que están a la vista,
y no reconocieron al artífice fijándose en sus obras,

2 sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire
leve,
a las órbitas astrales, al agua impetuosa,
a las lumbreras celestes, regidoras del mundo.

3 Si, fascinados por su hermosura, los creyeron dioses,
sepan cuánto los aventaja su Dueño,
pues los creyó el autor de la belleza;

4 y si los asombró su poder y actividad,
calculen cuánto más poderoso es quien los hizo;

5 pues, por la magnitud y belleza de las criaturas,
se descubre por analogía al que les dio el ser.

6 Con todo, a éstos poco se les puede echar en cara,
pues tal vez andan extraviados
buscando a Dios y queriéndolo encontrar;

7 en efecto, dan vueltas a sus obras, las exploran,
y su apariencia los subyuga, porque es bello lo que ven.

8 Pero ni siquiera éstos son perdonables,

9 porque si lograron saber tanto
que fueron capaces de averigurar el principio del cosmos
¿cómo no encontraron antes a su Dueño?

1 El primer hemistiquio no tiene expreso el verbo principal, se debe suplir la cópula *eran* (o han sido), pues los verbos que siguen están en imperfecto o en aoristo. La partícula μέν espera un δέ; éste no llega hasta v.10a.
De las tres proposiciones de relativo en v.1 sólo en la primera está explícito el pronombre relativo; en v.1bc debe suplirse οἵ. «partiendo de las cosas buenas que están a la vista». Lit.: «a partir de los bienes visibles».

2 El verso comienza con la partícula adversativa ἀλλά, y le sigue una larga enumeración de seis términos con sus correspondientes partículas disyuntivas ἤ = o. «las órbitas astrales», preferible en la versión a «la bóveda estrellada» por el contex-

to: objetos en movimiento. «regidoras»: los autores discuten sobre si afecta a *las lumbreras* que le precede, o a *dioses* que sigue. Hay buenos argumentos en favor de la primera sentencia, unos son de orden estilístico por la forma de expresarse el autor. Efectivamente el autor «no acostumbra a colocar una aposición a expresiones similares en el mismo contexto: 12,24b: θεοὺς ὑπολαμβάνοντες; 12,27b: ἐδόκουν θεούς; 13,3a: θεοὺς ὑπελάμβανον; 13,10b: ἐκάλεσαν θεούς; 14,8b: θεὸς ὠνομάσθη; 14,15c: ὡς θεὸν ἐτίμησεν; 15,15a: ἐλογίσαντο θεούς» (M. Gilbert, *La critique,* 17). Otros argumentos son de coherencia o de sentido en el contexto, pues no se puede decir del aire o del agua que sean regidores del universo, pero sí de *las lumbreras* (cf. C.Larcher, III 758). Esta segunda opinión la mantuvimos en nuestro comentario de 1969, sin aducir pruebas (cf. p.722).

3-5 Dos veces se repite en estos versos el mismo proceso lógico, con la misma técnica sintáctica y estilística: una proposición condicional con una participial intercalada, más la principal en imperativo; cierra el ciclo una sentencia causal.

3 «su hermosura»: *su* corresponde al relativo ὧν, cuyo antecedente es la enumeración de v.2. Lit.: «la hermosura de los cuales». «cuánto los aventaja». Lit.: «cuán superior es».

4 En el primer hemistiquio se debe suplir el verbo de la condicional con el del v.3a: «si los creyeron dioses». El no tener en cuenta este hecho ha motivado gran confusión en muchas versiones modernas. Por esto «si los asombró su poder» frase elíptica que equivale a «si (los creyeron dioses), asombrados por su poder...».

6 «poco se les puede echar en cara». Lit.: «el reproche es pequeño».

7 «dan vueltas a sus obras, las exploran». Lit.: «ocupados en sus obras, investigan».

9 La partícula ἵνα puede conservar aquí el sentido final subjetivo; sin embargo, parece más obvio el consecutivo. En la lengua helenística tiene a desaparecer la distinción entre las conjunciones ἵνα y ὥστε (cf. M.Zerwick, *Graecitas biblica,* 251ss; BDebr 391,5; en contra J.Smith, *De interpretacione,* 287-290). Alguna dificultad ofrece el uso del verbo στοχάζεσθαι con acusativo, pues de ordinario rige genitivo. Existen, sin embargo, algunos testimonios con acusativo (cf. en LXX Dt 19,3; Eclo 9,14; Liddel-Scott, *s.v.* στοχάζομαι; J.Smith, *a.c.,* 287.289s).

13, 1-9. Esta primera parte de la segunda digresión forma una unidad por el tema, que se centra en el culto a las obras de Dios, a los elementos de la naturaleza que consideran dioses, y por la inclusión reconocible a primera vista: (οὐκ) ἴσχυσαν εἰδέναι (v.1b y v.9a). La perícopa se une sin estridencias con los versos precedentes: εἰδέναι y ἐπέγνωσαν en 13,1bc y 12,27c.

El motivo principal de 13,1-9, subrayado por el recurso estilístico de la inclusión, es el de la posibilidad del conocimiento verdadero de Dios a partir de la naturaleza, que, por razones de polémica el autor lo desarrolla apologéticamente.

La crítica del autor a la religión de los paganos comienza con la consideración de las formas más elevadas de culto idolátrico: divinización de los elementos cósmicos, de las fuerzas de la naturaleza y del mundo de los astros. A partir de 13,10 se tratará de la idolatría propiamente dicha, es decir, de la adoración de objetos fabricados por el hombre. Esta distinción y oposición está marcada estilísticamente por las partículas μέν (v.1a) y δέ (v.10a).

La perícopa 13,1-9 es una de las más significativas del libro. En ella se

refleja perfectamente el ambiente judeo-helenístico del autor: el mundo de las ideas y convicciones religiosas sobre lo divino en el medio cultural pagano en que vive y la fe vivida en Israel, fe inquebrantable en el Dios creador del universo. La perícopa pone de manifiesto el esfuerzo realizado para transmitir la savia vigorosa de la fe de los padres en el árbol frondoso del mundo helenístico. La novedad del intento explica la posición híbrida del autor y la imprecisión de las fórmulas; pero queda más que compensado con la riqueza adquirida, al integrar en el tesoro de la fe heredada y vivida intensamente nuevos elementos de cultura, nuevos métodos, nuevas perspectivas.

Los v.1-9 se pueden distribuir en tres grupos: v.1-2; v.3-5 y v.6-9. En cada uno de los grupos hay una oposición antitética y en conjunto v.6-9 se opone a v.1-5 [9].

1-2. De alguna manera el v.1 desempeña la función de puente. Ya hemos anotado el empalme con lo que precede [10]. Además, el sentido universal de v.1a (cf. *todos los hombres)* se puede considerar como el juicio general del autor no sólo sobre la perícopa 13,1-9, sino sobre todo el discurso de 13-15 (cf. 13,10a y 15,14a).

La oposición formal de los dos versos 1 y 2 se manifiesta por la partícula ἀλλά (v.2a). En cuanto al contenido: al Dios único y verdadero (v.1), se oponen las falsas divinidades o elementos divinizados (v.2).

1. Por medio de la partícula causal γάρ consigue el autor empalmar la nueva perícopa con la precedente. La afinidad del tema lo permite. Pero la motivación que va a seguir y el desarrollo del tema adquieren un valor universal.

Vanos...: μάταιος está relacionado con la raíz hebrea *hbl* [11], que en sentido original significa «soplo de viento» (cf. Sal 62,10; 144,4) y en sentido figurado expresa «caducidad» (cf. Jer 10,3.15). En los LXX μάταιος está intimamente ligado a la idolatría: los dioses falsos, los ídolos y su culto son μάταια (cf. 1 Re 16,13.26; 2 Re 17,15; Jer 2,5; 8,19; 10,3.15; 28 [TM51],18; Ez 8,10). Si se dice del hombre (de los hombres), se resalta su nulidad, su vacío, su inconsistencia: «Los hombres no son más que un soplo» (Sal 62,10: μάταιοι, *hbl*); «Los que modelan ídolos son todos nada» (Is 44,9: μάταιοι, *thw*). Nuestro autor sigue esta tradición bíblica, que en gran parte coincide con la de los trágicos griegos [12].

Naturalmente (φύσει): no podemos aceptar aquí la interpretación de que todos los hombres eran vanos φύσει, es decir, *por nacimiento* o *por esencia* o *según la naturaleza,* ya que esto implica una concepción pesimista del hombre, ajena al autor, lejos de la visión que refleja, por ejemplo, 1,14 y el contexto, que supone la posibilidad de que el hombre llegue al conocimiento de Dios. *Vanos* φύσει afecta ciertamente a *todos los hombres,* pero en el contexto

[9] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 3.
[10] Cf. εἰδέναι y ἐπέγνωσαν en 13,1bc y 12,27c.
[11] Cf. O.Bauernfeind, μάταιος: TWNT IV 526.
[12] Cf. O.Bauernfeind, TWNT IV 525s.

determinado de v.1, a saber, los hombres que no tienen conocimiento de Dios, que no fueron capaces de... ni reconocieron a... A tales hombres les era connatural, inherente y propio la vanidad, la vaciedad, etc. *Naturalmente* equivale, pues, a lógicamente, como es natural, como es de suponer, etc. Esta matización de φύσει tiene un valor secundario en el contexto, por lo que se puede explicar que Vg y Peshitta no lo hayan traducido [13].

Siguen a continuación tres oraciones de relativo que explican y justifican el apelativo desfavorable *vanos: que ignoraban, fueron incapaces, no reconocieron:* Yahvé, el Señor, es el único Dios verdadero, por eso el desconocimiento de él manifiesta el más profundo y radical vacío del hombre, su *ser vano.*

Ignoraban a Dios: el desconocimiento de Dios no se refiere a la pura negación del conocimiento de lo divino, ni a la ignorancia de la existencia de Dios [14]. En la perícopa se afirma reiteradamente la religiosidad de los adoradores idólatras. El autor vitupera con razón a estos investigadores de la naturaleza que se han quedado a medio camino y no han llegado al conocimiento del Dios único y verdadero a través de la creación.

Las cosas buenas que están a la vista son el conjunto de los seres que constituyen la naturaleza o mundo perceptible por los sentidos. Como criaturas de Dios participan de la bondad natural de Dios, son buenas en sí y para el hombre (cf. Gén 1,31). El autor afirma implícitamente la oposición y conexión entre *las cosas buenas...* y *el que es,* ser invisible, Dios (cf. Rom 1,20); se inspira en Ex 3,14 (LXX), para llamar a Dios *el que es* [15]. Pero el tema de la relación entre los seres visibles y su causa es frecuente en la filosofía platónica [16]. Aun suponiendo que el autor de Sab esté inspirado en la filosofía platónica, la transformación del pensamiento helénico es evidente: se identifica el Creador *Artífice* del mundo y *el que es,* Dios. No existe la posibilidad de un ser intermedio, de un demiurgo en sentido platónico.

Fueron incapaces de conocer: el autor supone, no lo demuestra, que todos los hombres pueden llegar a conocer a Dios, ser invisible, a partir de la contemplación del mundo visible [17]. En v.1c repite el mismo pensamiento: *no recono-*

[13] Cf, M.Gilbert, *La critique,* 50.

[14] Cf. G.Ziener, *Die Theol. Biegriffssprache,* 29ss.

[15] Para el problema del nombre divino Yahvé, cf. S.Bartina, *La Sagrada Escritura. A.T.* I (Madrid 1967) 329-331; E.Jenni, *Theol. Handwörterbuch zum AT,* 701-707; *Theol. Wörterbuch zum AT,* III 533-554.

[16] Lo visible, material, mudable no es «ser» propiamente dicho, sino que tiende siempre al ser. El ser verdadero no «se hace», «es» simplemente, y por esto es eterno, inmutable y puede ser comprendido solamente por la razón, no captado por el sentido. En palabras del mismo Platón: «Según mi parecer, podemos hacer la siguiente distinción: ¿cuál es el ser eterno y que no tiene nacimiento, y cuál es aquel que siempre nace pero no es el existente? Uno es aprehendido por el entendimiento y razón, pues es siempre él mismo; el otro es objeto de la opinión unida a la sensación no racional porque nace y muere, pero no existe jamás racionalmente» (*Timeo,* 27d-28a); cf. también G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache,* 44s. En la filosofía platónica, el mundo que conocemos por la experiencia es una sombra, una mera imagen del mundo del ser, de lo divino, que es el auténticamente verdadero. La conexión real entre el mundo visible y el invisible del ser de las ideas, de lo divino, la realiza «el demiurgo» o «artífice», ser intermedio que «hace» el mundo, que lo crea, teniendo como modelo las ideas que pertenecen al mundo del «que es», del ser divino.

[17] Sobre este tema y su relación con el Vaticano I, cf. la última nota de este capítulo.

cieron al artífice. Por esto reprende a los que no lo han conseguido y los llama *naturalmente vanos*. No dice el autor ni demuestra cómo se llega a conocer a Dios, aunque hace uso de algunos elementos para un proceso racional en el conjunto de la perícopa.

El v.1c en griego repite el perfecto paralelismo sinonímico el v.1b: *fijándose en* (προσέχοντες); corresponde a *partiendo de* (ἐκ); *sus obras* a *las cosas buenas que están a la vista; no reconocieron* a *fueron incapaces de conocer; el artífice* a *el que es*. A la consonancia y asonancia de nuestras estrofas en verso corresponde en el griego de Sab el paralelismo en la terminación de los tres versos [18].

La creación es obra del Creador, del Artífice [19]. El creyente fácilmente reconoce a Dios en la creación (cf. Sal 8; Eclo 42,15). También el atento observador de la naturaleza puede llegar a conocer a su Hacedor, según nuestro autor, pues el artífice es reconocido en su obra [20]. Artífice de todas las cosas también es la Sabiduría según 7,22a y 8,6b. Parece que el autor tiene una finalidad oculta en su discurso, la de identificar al artífice del mundo con el Dios de Israel, *el que es* (Ex 3,14), el Dios de la historia [21].

2. La partícula adversativa ἀλλά abre el verso 2, como antítesis de v.1; pero sólo formalmente, pues las afirmaciones de v.2 no hacen sino confirmar las negaciones de v.1: los hombres que tienen como dioses a lo que en realidad son criaturas no conocen al verdadero Dios, se han quedado presos por las apariencias de los seres sin llegar al manantial real del ser, al que es de verdad y da consistencia a todos los seres en su apariencia; en fin han confundido la obra de arte con el artífice de ella.

El v.2 enumera escuetamente seis realidades que han sido divinizadas por investigadores de la naturaleza en su totalidad. El contexto (cf. v.7-9) nos obliga a centrar en primer lugar la crítica del autor en los sabios filósofos de su tiempo, no en la religión popular, aunque indirectamente también los cultos populares son juzgados negativamente.

El autor no lo inventa todo, sigue una tradición marcada desde antiguo en el pueblo de Israel: unánimemente la ley, los profetas y los sabios condenan la adoración de los cuerpos astrales: «Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna y las estrellas, el ejército entero del cielo, no te dejes arrastrar a prosternarte ante ellos para darles culto» (Dt 4,19) [22].

Pero a esta antigua tradición que condena la divinización y culto de los cuerpos celestes, añade además la repulsa de algo nuevo como es la diviniza-

[18] θεοῦ ἀγνωσια v 1a) / εἰδέναι τὸν ὄντα (v 1b) / ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην (v 1c), cf M Gilbert, *La critique*, 41-42

[19] La consideración del universo –cosmos– como obra de arte es típicamente griega, cf C Larcher, *Études*, 204

[20] El autor evita deliberadamente llamar a Dios con el apelativo de «demiurgo», tan corriente en la filosofía platónica, por el peligro de atentar contra la trascendencia divina, ya que difícilmente se puede purificar del carácter de «ser subordinado», «intermedio», cf, sin embargo, Hebr 11,10

[21] Cf M Gilbert, *La critique*, 38s 43

[22] Cf también Dt 17,3, Jer 8,2, 19,13, Ez 8,16, Sof 1,5, Job 31,26s «La afirmación de Gén 1 de que el Señor ha creado las luminarias y el ejército del cielo no es extraña a esta polémica contra el politeísmo astral del oriente antiguo» (M Gilbert, *La critique*, 11)

ción de los elementos de la naturaleza *fuego, viento* y *aire* [23]. En esta crítica está apuntando a las corrientes filosóficas de su tiempo, inspiradas principalmente por el estoicismo [24]. En efecto, los estoicos profesaban un monoteísmo cósmico o panteísmo materialista en el que no tenía cabida la trascendencia absoluta y personal de Dios frente al mundo [25]. Su doctrina sobre el πνεῦμα, concepto central unificador, pero multiforme a la vez y polivalente [26], atrae la atención del autor y deja constancia de ello aquí y allá en todo el libro.

Los tres términos de v.2a: *el fuego, el viento* (πνεῦμα) y *el aire leve* «remiten equivalentemente a las diferentes concepciones del pneuma estoico» [27]. Crisipo, en concreto, une los tres en uno pues, según él, el Pneuma está compuesto de fuego y de aire [28]. El Pneuma desempeña una función de primer orden en el pensamiento de inspiración estoica. El Pneuma esencialmente es coporal, como todos los seres [29]; pero esto no es obstáculo para que sea de orden estrictamente divino [30]. Su carácter cósmico hace que sea el principio de la cohesión universal y particular de todos los seres [31]. Además

[23] En cuanto al elemento *agua*, su mitificación y desmitificación no es nueva en Israel, como no lo es tampoco en el ambito semítico

[24] En varias ocasiones hemos visto ya que el autor está familiarizado con las doctrinas de los estoicos, vulgarizadas en todo el ámbito helenístico C Larcher escribe «El estoicismo fue la síntesis filosófica más atrayente, más popular, más abierta del helenismo continuaba estrechamente concepciones griegas y orientales, proponía una explicación unificada de todos los fenómenos e insistía en la importancia de la moral Al mismo tiempo era bastante flexible para adaptarse a múltiples interpretaciones o variaciones, *Sab* no ha escapado a su influjo» (*Études*, 217), cf Introducción, IX

[25] Cf M Gilbert, *La critique*, 14, A J Festugière, *Revélation*, II En opinión de G Verbeke no se debería hablar de panteísmo, sino de *panenteísmo* «No es, pues rigurosamente exacto hablar de panteísmo estoico en el origen de toda la realidad los filósofos del Pórtico admiten un principio primitivo en el que la materia y el logos, el principio pasivo y el principio activo se reúnen, sería más exacto hablar de un panenteísmo todo está en Dios y la divinidad penetra en todas las cosas» (*L'Évolution*, 38)

[26] Cf especialmente G Verbeke, *L'Évolution*, H Leisegang, *Der Heilige Geist*, I (Leipzig 1919), H Kleinknecht, TWNT VI 33-357 C Larcher dice «Si Zenón no emplea aún la palabra πνεῦμα para designar la divinidad que penetra en el mundo (cf Leisegang, *op cit*, pp 48-49 y G Verbeke, *op cit*, pp 22-23 39), Cleantes concibe el universo como animado por un alma única, un Pneuma, que, en su estado más puro o más sutil, reside en el sol y juega el papel de razón rectora, Crisipo insiste más que sus predecesores en la unidad orgánica del universo, asegurada por el Pneuma que preside desde el interior su evolución (cf G Verbeke, *ibid*, p 85)» (*Études*, 366 nota 2)

[27] C Larcher, *De la nature*, 201, cf M Gilbert, *La critique*, 14

[28] «A propósito de la naturaleza íntima del pneuma hemos constatado en Crisipo un retroceso indiscutible mientras que Zenón y Cleantes ponían el aliento vital por encima de los cuatro elementos como un principio y su fuente, Crisipo lo hace descender de su posición privilegiada y hace de él un compuesto de dos elementos superiores, el fuego y el aire» (G Verbeke, *L'Évolution*, 89, SVF II 310 442 786)

[29] Según Crisipo el pneuma está compuesto de fuego y de aire (cf nota anterior), «Así el πνεῦμα no es sino una mezcla total de los elementos que superan a los otros por la intensidad de su actividad El materialismo del Pórtico ha encontrado en Crisipo su expresión más perfecta En el mundo no hay más que elementos tanto la materia como la forma, todo está constituido a partir de una mezcla de elementos» (G Verbeke, *o c*, 90, cf SVF I 90 98 137 146, II 310 313 319s 140s 144, etc)

[30] Cf SVF II 310 1009 1027 1051

[31] «Crisipo, en particular, veía el Pneuma cósmico presente en todos los seres bajo tres formas principales, conforme a su intensidad más o menos grande como principio de cohesión

de esto no hay duda de que los estoicos consideraban los primeros principios y los elementos primordiales al menos como participaciones del ser divino [32]. Estas doctrinas flotaban en el ambiente helenístico y el autor, sin limitarse exclusivamente a ellas, las refleja en el pasaje que comentamos [33].

En v.2bc el autor enumera otras tres realidades que no son elementales como el fuego, el viento y el aire, sino muy vastas y complejas, pertenecientes al ámbito de los astros y del agua. El orden en la enumeración no puede ser caprichoso, aunque no sepamos dar una explicación plenamente satisfactoria de él. *El agua impetuosa* entre realidades astrales, por su magnitud parece que se debe entender el mar en sus dimensiones reales o míticas [34], que también es divinizado por la escuela estoica [35].

Las órbitas astrales, o también la bóveda estrellada. «Por lo demás, son principalmente los movimientos regulares de los astros o sus revoluciones periódicas los que han impulsado al espíritu humano a divinizarlos, atribuyéndoles vida e inteligencia» [36].

Las lumbreras celestes, principalmente el sol y la luna (cf. Gén 1,14-16) [37]. *Regidoras* (πρυτάνεις) *del mundo* es una aposición a *lumbreras* [38]. Así el autor se conforma a Gén 1,14-18, donde se asigna a las dos lumbreras del cielo, al sol y a la luna, y a las estrellas su función rectora sobre la tierra, sin llegar al influjo absoluto y determinante de los que las consideraban seres superiores, hasta divinos [39]. Creemos, por tanto, que el autor se refiere primera y principalmente a las doctrinas de los sabios de su tiempo, sin que por ello menosprecie las corrientes sincretistas religiosas que imperaban en los am-

en los seres inanimados, como principio de vida vegetativa y como principio de vida psíquica» (C Larcher, *Etudes*, 362 nota 3, cf G Verbeke, *o c*, 77s, SVF I 533, II 416 441s 473 638 715s 1027 1037, III 370

[32] Cf SVF I 85 87 98 495, II 300 310 413 Sobre el *fuego* «Zenon consideró al mismo fuego como dios» (S Agustín, *Adv Acad*, Sobre el *aire (aether, aer)* cf SVF I 85 154 169, II 1075 1100

[33] Cf C Larcher, *Le livre*, III 760 Era frecuente entre los estoicos llamar al fuego *artífice* –τεχνικόν– (cf SVF I 120 171, II 423 724 1027) El seudo-Salomón acaba de llamar a Dios en 13,1c τεχνίτης artífice, palabra de la misma familia, y al aire le llama ταχινόν *leve* El juego de palabras parece cierto, el recuerdo de la doctrina estoica probable, cf M Gilbert, *La critique*, 14

[34] M Gilbert explica la posición intermedia del mar por la teoría estoica de que las estrellas se alimentaban de sus aguas, cf *cf La critique*, 15, SVF II 421 650 (el sol) 659 677 (la luna) 1149

[35] Cf SVF II 92

[36] C Larcher, III 757, cf A J Festugiere, *Revelation*, II 210-218 240-247 258s

[37] Sobre la divinización de los astros en general y de la luna en particular en la Stoa, cf SVF I 510, II 92 613 1009 1027 1076s Cf W Fahr, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen* (Hildesheim-N Y 1969)

[38] πρυτάνεις (en LXX sólo aquí) conlleva siempre el significado de poder y relevancia En las ciudades griegas πρύτανις era un miembro del consejo supremo, Sócrates lo fue de su tribu (cf Platon, *Apol*, 32b) Tambien en Alejandria (cf A H M Jones, *The Cities*, 303)

[39] Sobre lo primero, cf Filón, *De opif*, 58-60 y sobre lo segundo, *Idem, De Abrah*, 78 Confirma nuestra interpretacion un texto de Plutarco que expresamente habla del sol y de la luna como πρυτάνεις «Estos son los límites de nuestra patria, donde ninguno se siente desterrado, extranjero, peregrino, donde es el mismo el fuego, el agua, el aire y los mismos los gobernadores, los administradores y regidores (πρυτάνεις) el sol, la luna » (*De exilio*, 5,601a)

bientes populares. La personificación de las fuerzas naturales parece ser el primer paso hacia la divinización de lo que los antiguos consideraban misterioso, incontrolable [40].

El sincretismo religioso de la cultura helenística admitió en su panteón los dioses de todos los pueblos. Hefaistos o Vulcano, dios del fuego y de los metales entre griegos y romanos, es la personificación del primer elemento divinizado por los persas; Eolo, dios de los vientos; Hera o Juno, divinización del aire [41]. El agua en la historia de todas las religiones tiene una función muy señalada; es un elemento bienhechor o maléfico (cf. Apoc 21,1). Del agua primordial procede todo según las antiguas cosmogonías [42]. Lo numinoso del agua toma cuerpo en una infinidad de divinidades acuáticas: Poseidón o Neptuno, dios del mar; Ninfas, Náyades, Nereidas. Generalmente las aguas marinas y fluviales y los manantiales eran venerados bajo alguna divinidad que varía según la geografía local. La divinización de los astros, especialmente del sol y de la luna, es general en el mundo antiguo; nuestro autor da testimonio de ello [43].

San Agustín, que había sido discípulo de los sabios antiguos, pregunta a las criaturas por el Dios que ama y éstas le responden en un magnífico pasaje de sus *Confesiones*. «Pregunté a la tierra y me dijo: 'No soy yo'; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: 'No somos tu Dios; búscale sobre nosotros'. Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo con sus moradores, me dijo: 'Engáñase Anaximenes: yo no soy tu Dios'. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. 'Tampoco somos nosotros el Dios que buscas', me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mis sentidos [de mi carne]: 'Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él'. Y exclamaron todas con grande voz: 'El nos ha hecho'. Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta su apariencia... Interrogué a la mole del mundo acerca de mi Dios, y ella me respondió: 'No lo soy yo, simple hechura suya'» [44].

[40] El origen del politeismo, según doctrinas estoicas, radicaba en la divinización de los elementos y fuerzas de la naturaleza Platón ya lo había insinuado en *Cratilo* 397d Las escuelas filosóficas posteriores estaban generalmente de acuerdo en admitir el hecho «Asimismo te pareció a ti que era un argumento de peso el que la creencia en los dioses inmortales sea admitida universalmente y se extienda cada día mas» (Cicerón, *De natura deorum,* III 4) Polemizaban entre sí sobre la naturaleza de los dioses y sobre las relaciones con el mundo y con los hombres El autor, en v 1-2, prácticamente acepta esta explicación histórica sobre el origen del politeísmo Otro problema muy distinto y que aquí ni siquiera está insinuado es el del origen de la idea de la divinidad, sobre este tema puede consultarse H de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (París 1966) 19ss

[41] Cf Ciceron, *De natura deorum,* II 26

[42] Cf Gén 1,2, 2 Pe 3,5, *La Naissance du monde,* en *Sources orientales* I 22-26 119s 223, O Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel* BZAW 78 (Berlín 1959) 118s

[43] Eran venerados en Egipto bajo las divinidades de Isis, Re o Ammon-Re, Horus, Thoth y Osiris, entre los semitas, como Baal y Astarte, entre los griegos, como Apolo y Artemis, etc La astrologia mezcla de ciencia y de arte de adivinacion, fue muy practicada por los egipcios, babilonios y griegos Su origen parece ser el culto de las estrellas, cf A J Festugière, *La Revelation,* I 89-101, O Ruhle, *Astralreligion* RGG 1,662-664, M Gilbert, *La critique,* 16-17

[44] *Confesiones,* X 6,9

3-5. El autor polemiza con los divinizadores de la naturaleza, usando sus mismas armas dialécticas. La fe vivida y heredada en la comunidad de Israel ilumina a nuestro autor en la controversia con los filósofos y escrutadores de la realidad acerca del conocimiento y naturaleza de Dios. Sobre el conocimiento de Dios ya ha defendido en v.1 la posibilidad que el hombre tiene de conseguirlo a partir de la realidad circundante, indicando tímidamente el proceso lógico que va de los efectos a la causa, *de las obras al artífice* de ellas (cf. Rom 1,20). Si vitupera a los sabios filósofos de su tiempo no es porque nieguen la existencia de Dios, sino porque no han llegado a descubrir al Dios vivo y verdadero, *al que es* [45]. Nos consta que el seudo-Salomón conoce muy bien las corrientes y doctrinas filosóficas de su tiempo, al menos las más divulgadas, a saber, las estoicas y neoplatónicas. Es de dominio público que los representantes de estas corrientes defienden en contra de los escépticos la realidad de lo divino, no como un simple postulado, sino con argumentos válidos y variados de razón [46]; pero yerran torpemente al tratar de la naturaleza de Dios: lo identifican con las cosas materiales, corporales que perciben con los sentidos (cf. v.2).

En v.3-5 el autor va a justificar su veredicto, desarrollando con elegancia y maestría lo que ya apuntó en v.1. Estos tres versículos están íntimamente ligados entre sí. Los paralelismos y correspondencias se verán en detalle.

3. *Fascinados...:* el tema de la hermosura y belleza del universo es típicamente griego. El pueblo helénico ha legado a la humanidad testimonios literarios y monumentos (plásticos) artísticos de una belleza formal tan consumada que es difícil encontrar en la historia un pueblo con una sensibilidad artística tan exquisita ante el hombre y la naturaleza. La contemplación de la naturaleza como fuente de gozo estético es una actividad humana que se desconoce en el Antiguo Testamento [47]. La hermosura de las criaturas palidece ante la gloria, la majestad y el poder de Dios, que atraen la atención de los autores sagrados.

El influjo helenístico se manifiesta en la versión griega de Gén 1,4.10.12.18.21.25.31 y en Eclo 43,9.11.18. Por esto podemos decir que esta perícopa, en el tema de la hermosura de las criaturas, se inspira plenamente en el helenismo [48].

Los creyeron dioses: continúa el tema del v.2, pero aquí y en v.4 el autor alude a dos de los argumentos que los filósofos del tiempo, especialmente los estoicos, esgrimian en contra de los escépticos, para probar la existencia de Dios: el orden y la hermosura del universo (v.3) y los fenómenos naturales extraordinarios que infunden terror al hombre por el despliegue de energías (v.4) [49].

[45] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 38s.

[46] Cf. C.Larcher, *Études,* 204-207; M.Gilbert, *La critique,* 24-25.

[47] Cf., sin embargo, aquellos pasajes en que, sin hablar de belleza, se canta a la naturaleza en sus manifestaciones de esplendor, siempre como reflejo de la gloria de Dios; cf. Sal 19,27; 92,5-9; 104; 147; Eclo 17,8s; 42,21-43,33.

[48] Cf. W.Grundmann, καλός: TWNT III 545s; St.Lange, *The Wisdom,* 296; F.Ricken, *Gab es,* 58s; SVF I 528; C.Larcher, *Études,* 204-207.

[49] Cf. Cicerón, *De natura deorum,* II 6,14s. La tradición filosófica viene de Platón y

Sepan: después de la condición equivale a «deberían saber». *Su dueño:* el Señor de los elementos y astros; antecedente en v.2. *Cuánto los aventaja* o cuán superior es su Dueño: la fuerza dialéctica de esta afirmación, en contra de los divinizadores de la naturaleza, radica en que se funda en un principio básico para los estoicos en la controversia presente: «si existe algo en la naturaleza que el hombre no pueda realizar por sí mismo, el que lo ha hecho es superior al hombre» [50]. Los filósofos estoicos y académicos llegaban a la conclusión de que existía Dios (dioses), origen del mundo, superior al hombre [51]; pero, al no superar el inmanentismo, recaían en el panteísmo, identificando la naturaleza y sus elementos con la divinidad [52]. Al autor le horroriza la idea de un dios-mundo. Por esto corrige el defecto fundamental de la concepción filosófico-helenística. El mundo y todos sus componentes bellos no son Dios, sino criaturas de Dios, *pues los creó el autor de la belleza.* La belleza de las criaturas no es original, es el refeljo de su fuente, del autor de la belleza. γενεσιάρχης es apelativo divino nuevo en la Escritura, pero inspirado en Gén 1 [53].

San Agustín nos habla de la *hermosura* de Dios con su peculiar estilo: «Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían» [54].

4. El v.4 conserva, en parte, el paralelismo con v.3ab; por otro lado el quedar asombrados es otra de las razones por la que divinizaron la naturaleza (cf. v.3a). *Su poder y actividad:* se refiere a los elementos y cuerpos celestes enumerados en v.2. La bina δύναμις y ἐνέργεια es de origen aristotélico [55], pero su uso se generalizó en las escuelas filosóficas y en el ocultismo [56].

En v.4a los términos no se emplean en sentido técnico. «Los dos términos se complementan; el primero remite más bien a los fenómenos grandiosos o espectaculares que despliegan un poder prodigioso (por ejemplo, 'el agua violenta' o la evolución de los astros en el cielo), el segundo (cf. VII,17b.26b) a una energía eficaz que se ejerce de manera continua (como la actividad 'del fuego, del aire y del viento' o el influjo ejercido por el sol y la luna sobre el mundo terrestre)» [57].

Aristóteles, cf. A.J.Festugière, *La Révélation,* II 77s; M.Gilbert, *La critique,* 20-25 con citas abundantes de fuentes.

[50] Cf. Cicerón, *De natura deorum,* III 10,25; II 6,16.

[51] Cf. Cicerón, *De natura deorum,* II 6,16-17; SVF II 1011s.

[52] En la religión de Israel es fundamental la concepción de Dios creador, soberano y señor absoluto de cuanto existe (cf. Gén 1,1; 14,19, etc.).

[53] Según testimonio de Plutarco los estoicos explicaban el origen de la idea de Dios a partir de la belleza del mundo: «La idea de Dios la proporcionó, en primer lugar, la belleza de las cosas que hay en el mundo; pues nada hermoso nace al azar y por casualidad, sino que se produce por algún artificio. El mundo es bello...» (*De placitis philosoph.,* I 6: 879).

[54] *Confesiones,* X 27,38.

[55] Cf. É de Strycker, *Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le «protreptique» d'Aristote:* RPhL 66 (601s.

[56] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 23-24.

[57] C.Larcher, III 762.

Los autores sagrados celebran o admiran la grandeza y terribilidad de los fenómenos naturales, como manifestaciones directas de la divinidad, como verdaderas teofanías (cf. Ex 19,16-25; 1 Re 19,11-12; Job 36,26-38,38; Sal 18,8-16; 29; 97,1-6; 104; Eclo 43; Hab 3,2-11).

Calculen: imperativo de aoristo con la significación de «deberían calcular, comprender» (cf. *sepan* en v.3b). *Cuánto más poderoso:* cf. v.3b. Conclusión espontánea *a minori ad maius* para el que está familiarizado con la visión de fe israelita, que ve en la naturaleza y en sus procesos a *quien los hizo* (cf. Sal 89,6-14; Sab 11,24; Is 40,28; 45,7.9).

5. El verso repite en forma positiva lo que había dicho en v.1bc en forma negativa y recapitula lapidariamente la razón fundamental del discurso en los v.3-4. Pero el autor no se contenta con repetir y sintetizar, da un paso más. Se manifiesta como forjador de palabras y pionero en el uso del lenguaje [58].

Por primera y única vez en la sagrada Escritura se nos habla del *modo* - ἀναλόγως - de ascender de las criaturas al Creador de ellas. Por esta razón el v.5 tiene una importancia capitalísima en la historia del problema sobre el conocimiento de Dios [59].

Se descubre: θεωρεῖσθαι pertenece al vocabulario platónico y aristotélico, para significar la suprema actividad del hombre [60].

No se trata de un conocimiento intelectual directo de Dios, ya que se da a partir de un conocimiento sensible del mundo. El verbo indica seguridad y claridad en el conocimiento, pero el autor matiza en seguida la afirmación con el adverbio ἀναλόγως.

ἀναλόγως, conocimiento *por analogía.* Analogía, en su sentido primitivo propio, es el de proporción matemática: indica la identidad de relación que une dos a dos los términos de dos o más razones. En un sentido menos técnico significa la relación de semejanza y proporción, más o menos lejana, entre los extremos de una comparación. El esquema de proporción, fundado esencialmente en la proporción matemática, era ya conocido por los presocráticos y aplicado por las escuelas posteriores [61].

Si dos objetos se asemejan en alguna nota característica, fácilmente se establecen otras relaciones de semejanza en otros aspectos. El razonamiento por analogía se extiende seguidamente a todo proceso mental que concluye en virtud de una semejanza entre los objetos sobre los cuales se razona [62].

Sab 13,5 es el primer texto conocido en toda la literatura griega donde se

[58] Cf. γενεσιουργός: hacedor, que da el ser.

[59] Dios es conocido por los fieles del Antiguo Testamento no en virtud de un raciocinio a partir de la grandeza y hermosura de las criaturas -influencia helenística-, sino en virtud de la revelación que Dios hace de sí mismo en la historia; cf. J. Fichtner, *Die Stellung,* 129; C.Larcher, *De la nature,* 197-206; F.Ricken, *Gab es,* 58 y literatura allí citada. Si el creyente ve a Dios en la naturaleza y en sus manifestaciones, no es éste el primer encuentro que tiene con Dios, sino más bien un reencuentro; cf. también M.Gilbert, DBS XI 111.

[60] Cf. Ps.Aristóteles, *De mundo,* VI 399b,22.

[61] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 27-29.

[62] Cf. A.Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie I* (París 1938) 43.

aplica el «esquema de proporción» a la relación criatura - Dios [63]. Aquí radica la gran importancia histórica de Sab 13,5. Sabemos que el problema del conocimiento de Dios era objeto de discusión en las escuelas filosóficas. El autor interviene en la polémica y se apoya en la corriente optimista platónica y estoica para su razonamiento [64]. El tuvo la idea genial de aplicar el paradigma ya conocido -esquema de proporción- al problema del conocimiento de Dios a partir de las criaturas, descubriendo en él virtualidades insospechadas.

Los filósofos helenistas no supieron romper el círculo de la inmanencia. En sus largas elucubraciones sobre Dios (dioses) y el mundo permanecían dentro de unas categorías mentales que no rebasaban el horizonte del ser experimentable, creado [65]. Esta es la raíz de su panteísmo. El autor de Sab, de hecho, piensa con categorías diversas. El habla también del ser real, aplicado a Dios (13,1) y a las criaturas (cf. 1,14). Establece una relación real entre las criaturas y su Creador, en la que el ser es el elemento de unión, de semejanza. Pero a la vez afirma con toda energía la distancia entre las criaturas y su Creador, la diversidad, la distinción (cf. v.34). No es posible poner en el mismo nivel, en el mismo orden del ser a Dios y al mundo. De esta forma el autor expresa su pensamiento sobre la trascendencia divina. Así rompe el círculo de la inmanencia que aprisiona a los pensadores helenistas y a todos aquellos que niegan la posibilidad de diversidad en la misma realidad del ser. Ciertamente, no desarrolla el autor en v.3-5 una doctrina de escuela, pero indica la orientación recta del pensamiento humano en la búsqueda de Dios.

6-9. Contienen estos versos el juicio definitvo del autor sobre los divinizadores de los elementos de la naturaleza y de los astros, de los cuales se ha ocupado en v.1-5. En este sentido v.6-9 se opone en conjunto a v.1-5. Sin embargo, el juicio descalificador no es una novedad absoluta, pues ya en v.1 adelantaba el autor que «eran naturalmente vanos...». En v.6-9 matiza el autor su condena hasta unos límites poco comunes entre los judíos. La pequeña estrofa contiene además una antítesis entre v.8-9 y v.6-7, por medio de la cual consigue el autor un difícil equilibrio entre la indulgencia y comprensión hacia los investigadores de la naturaleza por un lado y la reprobación inequívoca por otro de los que adoran falsos dioses.

6-7. Es notable la benignidad con que juzga el autor a los divinizadores de la naturaleza y contrasta con el juicio severo de 13,10 y 15,14 en contra de los adoradores de los ídolos fabricados por el hombre. El autor mismo se apresura a dar la razón de ello, casi excusándolos de su error.

[63] Después de Sab 13,5, el primer autor conocido que hace uso del concepto de *analogía* en el mismo sentido que Sab es el platónico Albinus (s.II d.C.), en su obra *Didaskalikos* (cf. A.J. Festugière, *La Révélation*, IV 93-102, especialmente 99-100). Rom 1,20 no hace uso del término ἀναλόγως, pero se refiere al mismo proceso mental; cf. S.George, *Der Begriff analogos*, 191s; St. Lyonnet, *Quaestiones in epist. ad Romanos*. Prima series (Roma 1962) 67-69; F.Ricken, *Gab es*, 58.

[64] Las corrientes académicas eran escépticas; cf. todo el libro III del *De natura deorum* de Cicerón.

[65] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 25 y su nota 117; p.36.

No se puede condenar indiscriminadamente a aquellas personas que desean encontrar a Dios y que lo buscan a su modo. En cierta manera el autor se adelanta a san Pablo que, en un contexto semejante, afirma: «(Dios) quería que lo buscasen a él, a ver si al menos a tientas lo encontraban» (Hech 17,27). No disimula el autor su simpatía por estos paganos, generalmente neoplatónicos, platonizantes o estoicos, que, impulsados por el deseo de encontrar a Dios, lo buscan con sinceridad. El camino que han emprendido es correcto. Partiendo de las criaturas y cosas visibles se puede llegar al Creador invisible: de las obras al hacedor de ellas (cf. 13,1). Este camino ascensional lo utilizaban frecuentemente los filósofos helenistas [66]. Pero seducidos por la belleza de la creación, quedan prendidos en ella, como pájaros en la red, e identifican a Dios, fuente de la belleza, con la naturaleza que es bella. Quizá influya también en la postura benigna del autor la tradición tolerante de Israel hacia los no judíos que practican el culto astral (cf. Dt. 4,19), por lo general más purificado de los graves delitos morales de los otros cultos idolátricos (cf. 14,22ss).

Dan vueltas a sus obras por la consideración filosófica, o el estudio directo de la naturaleza, o su pura contemplación. *Las exploran:* el objeto de la exploración o investigación no está expreso en el texto (Vg: *inquirunt*); preferimos suplirlo a interpretar *exploran* en un sentido absoluto. *Lo que ven,* las cosas visibles. El autor da un juicio fundado en la realidad. Al mismo tiempo señala el peligro que existe en una de las ocupaciones más nobles del hombre: la observación de la naturaleza, y que en nuestro tiempo es de máxima actualidad: por la belleza de las criaturas y, en concreto, por el hechizo del objeto de la investigación y por la falta de simplicidad de corazón (cf. 1,1), se puede olvidar que la realidad no se agota en el horizonte limitado y estrecho del campo de la observación.

8. Sin embargo, para que no parezca que el autor aprueba de alguna manera la divinización de la naturaleza, reafirma tajantemente su repulsa: *no son perdonables* (cf. Rom 1,20). Descubrimos así que las razones aducidas en v.6-7 solamente son atenuantes, de ningún modo justifican la actitud final de los investigadores de la naturaleza que no han sacado las últimas consecuencias, como se pone de manifiesto en el último versículo.

9. En efecto, el v.9, en sus tres hemistiquios, da la razón última de la culpabilidad que se imputa a los que no han llegado a encontrarse con Dios.

Si lograron saber tanto: inclusión con v.1b [67]. Reconocimiento sincero por parte del autor del valor inestimable que tienen los conocimientos que el hombre ha conseguido por medio de su imaginación e ingenio en la investigación de la naturaleza.

La segunda parte de v.9b: *averiguar el principio del cosmos,* ofrece grandes dificultades para la versión e interpretación, como se puede observar fácilmente al comparar las diferentes versiones. *Averiguar:* el verbo supone un proceso lógico de ilación, equivale a *conjeturar, inferir* a partir de. *El principio*

[66] Cicerón es un testimonio elocuente que habla por muchos en su *De natura deorum* II.
[67] ἴσχυσαν εἰδέναι: 13,1b y 9.

del cosmos: τὸν αἰῶνα. V.9b se suele traducir: «que pudieron conocer... el universo» [68], especificando que mundo se entiende en sentido colectivo, es decir, el conjunto de cosas y realidades que constituyen el universo (cf. τούτων de v.9c). C.Larcher traduce αἰών por «el curso eterno de las cosas», pues, según él, «la idea de sucesión temporal indeterminada es predominante» en el uso que Sab hace de αἰών, en contra de la opinión anterior, «la noción de un mundo divinizado o de un principio divino inmanente al mundo no es de suyo un trampolín para ascender hasta un Creador trascendente» [69].

J.Smith, sin embargo, responde a estas razones que «en 13,9 no existe motivo alguno por qué se sugiera una modalidad temporal, o por qué el autor, si quiso decir de cualquier modo 'mundo', no escribió κόσμον (palabra que usa de modo normal en todo el libro lo mismo que αἰών) ni finalmente por qué no escribió más bien τὸν αὐτοῦ δεσπότην, si según él, es igual a κόσμος» [70], por todo lo cual el αἰών se ha de identificar con el dios cósmico [71]. Los estudios de A.J. Festugière sobre el *Corpus Hermeticum* y αἰών en tal *Cuerpo* y fuera de él, apoyan fuertemente esta interpretación [72]. En este sentido J.M. Reese dice del αἰών que «es un principio activo, una especie de alma el mundo que ejerce su poder sobre el movimiento del cosmos y da existencia a todas las cosas» [73].

De este principio divinizado del mundo habla nuestro autor, sin que por ello sea necesario hacerlo discípulo de una escuela determinada. «El sentido de Sab 13,9 parece, pues, ser el siguiente: la experiencia inmediata suministra una variedad infinita y, a primera vista, multiforme y desordenada, pero a partir de ella el hombre reflexivo alcanza por conjetura, infiere, postula un principio único de explicación. Este principio unificador, que hace de los seres múltiples un κόσμος, será llamado aquí ὁ αἰών» [74].

A su Dueño o al Dueño *de éstos:* de éstos: el genitivo *de éstos* (τούτων) se refiere a *sus obras* (v.7a) y a *lo que ven (*τὰ βλεπόμενα: v.7b). A Dios se le llama también δεσπότης: *Dueño,* en v.3b, donde aparece también el genitivo τούτων, dependiente de él. *Antes* (τάχιον), o más rápidamente, pone en evidencia a los investigadores de la naturaleza. El autor se extraña y por eso la perícopa termina con una interrogación.

A pesar de su grandes simpatías el autor no puede silenciar la más grave

[68] Cf. nuestra versión y comentario en 1969: «... *Descifrar el universo:* el contexto sugiere que αἰών debe tomarse en sentido de 'mundo', *universo,* con referencia a su temporalidad, y no como el 'dios cósmico' (nota 30: cf. 14,6; 18,4; 4 Esd 6,55.59)» (p. 726).

[69] C.Larcher, III 771s.

[70] *De interpretatione,* 288.

[71] *Ibid.,* 290.

[72] Cf. A.J. Festugière, *La Révélation,* IV 141-199.

[73] *Hellenistic,* 58s. Sobre el carácter divino del Eón en el helenismo escribe el mismo autor: «En la base de una estatua de Eón, erigida durante el tiempo de Augusto en Eleusis, la inscripción lo saluda como θείας φύσεως ἐργάτης: 'hacedor de la divina naturaleza', y lo describe como el que no tiene ἀρχὴν μεσότα τέλος: 'comienzo, posición central, fin', los mismos términos astronómicos de Sab 7,18» (*Ibid.,* 60).

[74] M. Gilbert, *La critique,* 34.

acusación, valedera para todos los tiempos, contra los sabios desconocedores de Dios, sean ellos idólatras o no. Se basa en la firme convicción de que el hombre puede y debe encontrar a Dios por medio y a partir de sus criaturas. Aparece de nuevo el tema principal de toda la perícopa (cf. v.1.5).

El optimismo del autor, justificado por su fe profunda, le hace creer que es más fácil descubrir a Dios en sus obras que penetrar en los misterios de la naturaleza. El no elabora una demostración propiamente dicha, aunque usa elementos de argumentación. Su manera de razonar está penetrada por el sentido de adoración, de fe, de admiración ante *una persona* y no ante *un objeto* por bello y potente que sea. Esta misma fe hace salvar fácilmente obstáculos que oponen los sabios en sus controversias y suple estadios en el proceso meramente natural.

El sabio, con este modo de proceder, confirma a sus hermanos en la fe y da a los paganos de buena voluntad un testimonio eficaz y les ofrece elementos de reflexión filosófica, que vienen a subsanar defectos fundamentales en su forma de pensar [75].

Culto a los ídolos, su origen y consecuencias (13,10-15,13)

En 13,10 comienza la segunda parte de la crítica a la religión de los paganos y se extiende hasta 15,13. En 13,1-9 ha tenido presente el autor, principalmente, el mundo de los filósofos y sabios; el tono de su discurso era elevado; en 13,10-15,13 se dirige más bien a la masa popular, al vulgo. El tono en esta parte es, consiguientemente, popular, sencillo, menos pulido. En 13,1-9 el hombre ha divinizado la obra de Dios, la naturaleza; en 13,10ss el hombre diviniza las obras de sus manos, la degradación es mayor y sus consecuencias más funestas.

[75] Acerca de las relaciones existentes entre Sab 13,1-9 y la doctrina general sobre la posibilidad que el hombre tiene de llegar a conocer a Dios sin necesidad de la revelación histórica y, más en concreto, la enseñanza del Concilio Vaticano I a este respecto (cf. Constitución *Dei Filius*, cap. II ‹DS 3004› y canon 1 ‹DS 3026›), existe una literatura inmensa; puede consultarse: J.M.A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican ‹I› d'après les actes du Concile.* La Constitution Dei Filius, I (París 1895) 283-337; M. Chossat, *Connaissance naturelle de Dieu:* DthC IV 756-874; P.Simon, *Die natürliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des Vatikanischen Konzils:* Phil.Jahrb. der Görresges. 53 (1940) 78-96; A.Ryan, *The Knowledge of God Attainable by Human Reason According to the Vatican Council:* FrancStud 3 (1943) 346-373; R.Aubert, *«Le concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu»:* LumVie 14 (1954) 165-196; H.Bouillard, *Karl Barth,* 3 (París 1957) 91-139; G. Martelet, *«Connaissance naturelle de Dieu et mystère de la Croix»: L'homme devant Dieu,* 3: Mél. H. de Lubac (París 1964) 133-151; R. Vancourt, *«Religion naturelle et passé religieux de l'humanité»:* MScRel 21 (1964) 15-31; M.Gilbert, *La critique,* 2.45-50; H.Pfeiffer, *Gott offenbart sich.* Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses im ersten und zweiten vatik. Konzil (Frankfurt am Main 1982) 26-31.

13,10-15,13 ocupa la zona intermedia entre 13,1-9 y 15,14-19, aun en el juicio negativo del autor sobre los idólatras [1].

Podemos descubrir en 13,10-15,13 una estructura concéntrica: a) El carpintero y los ídolos de madera (13,10-19); b) Invocación al ídolo y transición (14,1-10); c) Castigo de los ídolos, origen y consecuencias de la idolatría (14,11-31); b') Invocación a Dios y transición (15,1-6); a') El alfarero y los ídolos de arcilla (15,713) [2].

El carpintero y los ídolos de madera (13,10-19)

13,10 Con todo, son unos desgraciados, ponen su esperanza en seres inertes,
los que llamaron dioses a las obras de manos humanas,
al oro y la plata labrados con arte
y a figuras de animales,
o a una piedra inservible, obra de mano antigua.

11 Pongamos un ebanista: tala un árbol terciado,
lo descorteza con maña
y, aplicándose a su oficio con destreza,
hace un objeto útil para los menesteres de la vida;

12 el desecho del trabajo
lo gasta preparando la comida, y se sacia;

13 el desecho de todo, que para nada sirve,
un palo retorcido y nudoso,
lo coge y lo talla en sus ratos de ocio
y se entretiene dándole forma hábilmente,
hasta sacar la imagen de un hombre

14 o lograr el parecido de un vil animal;
le da una mano de minio, le pinta de rojo todo el cuerpo
y repasa todas sus faltas;

15 le prepara un nicho digno
y lo coloca en la pared, sujetándolo con una abrazadera.

16 Así, pues, sabiendo que no puede valerse por sí mismo,
toma sus precauciones para que no se caiga:
es una imagen y necesita ayuda.

[1] *Son unos desgraciados* de 13,10a frente al *vanos* de 13,1a y a *los más necios* de 15,14.

[2] Esta división la propone M.Gilbert (*La critique*, 254; DBS XI 74s) y con pequeñas modificaciones es la que defendíamos en el Comentario de 1969 (cf. p.727). No se diferencia mucho de la propuesta por A.G.Wright en *Numerical Patterns*, 528s y en *Structure* (1967) 180-184.

17 Sin embargo, le reza por la hacienda, la boda y los
hijos,
sin sonrojarse de acudir a un ser sin vida,
implora la salud a un ser débil,

18 ruega por la vida a un muerto,
solicita ayuda al más torpe,
y un buen viaje a quien ni de sus pies puede servirse,

19 para sus negocios y trabajos y el éxito feliz de sus
tareas
pide vigor al que menos vigor tiene en las manos

«un arbol terciado» Lit «un tronco de facil manejo» Los aoristos de toda la pericopa en v 11-15 se pueden considerar gnomicos, por lo que se traducen en presente (cf Kuhner-Gerth, II 1 386,7)

13 «y se entretiene dandole forma habilmente» Lit «y le forma con pericia del descanso» (B S* A)

16 «toma sus precuaciones» Lit «cuida de el»

17 «sin embargo» la funcion de la particula adversativa δε no puede pasar desapercibida, cf μέν en v 16a (cf Kuhner-Gerth, II 2 532) «le reza sin sonrojarse», participio mas verbo finito Lit «cuando reza , no se sonroja»

13,10-19 Después de una introducción (v 10), el autor afronta el tema de la fabricación de los idolos Lo desarrolla irónicamente, no porque no le dé importancia, sino porque se adapta al género literario ταπείνωσις, humillación Trata de poner en ridículo a los ídolos (13,11-15) y al que los adora (13,16-19) Las inclusiones señalan ostensiblemente los límites de la perícopa general [3]

Las fuentes de inspiración del autor son bíblicas ciertamente, pero no con exclusividad [4] Creemos que son los motivos estructurales los que han motivado al autor a desarrollar en dos secciones el tema de la fabricación de los ídolos 13,11-19 (el carpintero) y 15,7-13 (el alfarero)

10 Introducción al discurso sobre los ídolos que va a seguir, pero también conecta la perícopa con la precedente la partícula δέ corresponde al μέν de 13,1a Los temas que apunta el v 10 están plenamente dentro del ámbito del Antiguo Testamento [5] Estos temas son comunes al judaísmo primitivo y a corrientes puramente helenistas [6]

Desgraciados la primera palabra es de repulsa y condenación, pero tam-

[3] νεκροις ἔργα χειρων χειρός ἔργον (v 10) / τὸ νεκρόν (v 18) ἐργασιας και χειρῶν χερσιν (v 19), tambien ζωων αχρηστον (v 10) / ζωης χρῆσθαι (v 18)

[4] Para el estudio comparativo de Sab 13,11-13,15 con Is 44,13 20, debe consultarse M J Suggs, *Wisdom of Solomon 2,10 5*, 27s, F Ricken, *Gab es*, 63, M Gilbert, *La critique*, 64-94 Horacio (*Sat* , I 8,1 6) nos ofrece un ejemplo extrabiblico de satira contra los idolos

[5] Cf Ex 23,24s, 34,12 17, Num 33,52, Dt 4,15-20 23 28, 5,8, 7,5, 16,22, 29,17, Sal 115,4-8, Is 40,18-20, 41,29, 44,9-20, Jer 2,27s, 3,9, 10,1-15, Bar 6

[6] Cf C Larcher, *Études*, 165 225s

bién es de conmiseración por los que ponen falsamente su esperanza en los ídolos Mas fuerte sera todavía el juicio de 15,14a y la palabra de maldición en 14,8 (cf 13,1) Recogen el sentir de la tradición *Su esperanza* vanas esperanzas (cf Hab 2,18, Sal 115,8, Is 42,17), porque confían en los ídolos, *seres inertes* o muertos (cf v 18a, 15,17a) y de ellos esperan ser ayudados y salvados (cf v 17-19) Dios es Dios vivo y el que pone en él su esperanza no quedará defraudado (cf Sal 33,18, 40,4s, Is 12,2, etc) [7] *Obras de manos humanas* expresion estereotipada en la versión griega de la Biblia para hablar de los ídolos (cf Dt 4,24, 2 Re 19,18 = Is 37, 19, 2 Crón 32,19, Sal 115,4, Bar 6,50) *Al oro y la plata* materias de que están hechas o recubiertas las estatuas (cf Is 40,18-20) A estos materiales nobles se añade *una piedra inservible,* estelas o estatuas toscas de piedra, veneradas por su antigüedad [8], y a partir de v 11 la madera, el orden es, pues, descendente en cuanto al aprecio oro, plata, piedra, madera Estos cuatro materiales son nombrados también en Hab 2,19 «'Ay del que dice a un leño Despierta, y a una piedra Desperézate! ¿Te vas a instruir? Míralo forrado de oro y plata, y no tiene alma», y, en orden inverso, en Dt 29,16 [9] Las estatuas-ídolos eran representaciones de las divinidades en formas muy diversas humana, animal, meramente simbólica Las concepciones de las relaciones de las imágenes con la divinidad variaban según las regiones o culturas Había quienes creían que eran dioses (cf Hech 17,29), especialmente en los lugares de culto, y quienes veían en ellas meras representaciones o moradas de la divinidad [10]

11-15 Estos cinco versículos forman una pequeña estrofa con una unidad interna y consistente, ellos tratan de describir el trabajo de un simple carpintero, que fabrica para sí un ídolo de madera Si lo reprende irónicamente no es porque tenga algo en contra de la actividad artesanal o artística, sino por la finalidad innoble de tal actividad [11] El orden decreciente en el valor de la madera y de sus usos es pretendido utensilios domésticos, para el fuego, para el ídolo Is 44,13-19 es la fuente literaria principal

13 «El que talla en madera aplica la regla, lo diseña con un lapiz, lo trabaja con la gubia y lo delinea con el compás le da figura de hombre y belleza humana, para que habite en una casa

14 Se corta cedros, se escoge una encina o un roble, dejándolos crecer entre los árboles del bosque, o planta un fresno que crece con la lluvia

15 A la gente le sirve de leña, cogen para calentarse o también para cocer pan, pero él hace un dios y lo adora, fabrica una imagen y se postra ante ella

16 Con una mitad hace lumbre asa carne sobre las brasas, se la come, queda satisfecho, se calienta y dice 'Bueno, estoy caliente y tengo luz'

[7] Cf R Bultmann ἐλπίς B *Der alttest Hoffnungsbegriff* TWNT II 518 520

[8] Cf DAGR, *s v Statua,* 4,1470 Insinua el autor una de las causas de la veneracion de tales piedras, la antigüedad Este culto se daba entre los semitas (cf M G Lagrange, *Études sur les religions semitiques* 187-216) y entre los griegos (cf C Larcher, III 776)

[9] Cf M Gilbert *La critique,* 81s

[10] Cf DAGR s v *Statua,* 4 1470ss

[11] En Israel existe una tradicion antigua que manifiesta una estima grande por el trabajo manual, cf Ex 28,3, 35,10 1 Re 7 14, sin embargo, Eclo 38,24-34

17 Con el resto se hace la imagen de un dios, lo adora y le reza: 'Sálvame, que tú eres mi dios'.

18 No comprenden ni distinguen, tienen los ojos cerrados y no ven; las mentes, y no entienden.

19 No reflexionan, no tienen inteligencia ni criterio para decir: La mitad la he quemado en la lumbre; he cocido pan sobre las brasas, he asado carne para comer. ¿Y voy a hacer del resto una abominación? ¿Y a postrarme ante un tronco?».

En Isaías el carpintero (τέκτων también) divide el tronco en dos partes: de una se sirve para el fuego; de la otra fabrica el ídolo y lo adora.

11. El autor se complace en describir la acción del artesano. La parte más selecta de la madera la destina a la fabricación de objetos de uso doméstico [12].

Arbol terciado: se trata más bien de un árbol pequeño, ¿arbusto?; *de fácil manejo.* Contraste con Isaías 44,14: cedros, encina, roble, fresno; árboles todos de maderas duras y, por lo tanto, de no fácil manejo.

12. *El desecho* o los residuos de su trabajo primero y principal, el empleado en fabricar utensilios útiles, tienen un destino también útil pero prosaico: la cocina. Es el primer escalón decreciente. *Se sacia:* igualmente en Is 44,16. Subrayar en este momento: la saciedad y hartura eleva la ironía a desprecio.

13-14a. *El desecho de todo:* el autor manifiesta su desprecio por los ídolos, exagerando la mala calidad de la madera utilizada, que no sirve para nada, ni siquiera para el fuego de la cocina, por ser *un palo retorcido y nudoso. Lo coge y lo talla:* cf. Is 44,17. El trabajo que aquí se describe no es el de un profesional, no es «arte» lo que ejercita (cf. v.11c), sino pericia. Es, por lo tanto, el trabajo de un aficionado que, además, lo hace con facilidad. Artísticamente la obra es de muy escaso valor y con imperfecciones que el artista procurará disimular (cf. v.14).

El ídolo adquiere la forma de una imagen (εἰκόνι) humana o una semejanza (ὁμοίωμα) animal. Se propone el problema de si el autor en este contexto antiidolátrico se está refiriendo sólo al segundo precepto del decálogo que prohíbe la fabricación de ídolos e imágenes de cualquier género: «No te harás ídolos (εἴδωλον), figura (ὁμοίωμα) alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo tierra» (Ex 20,4; cf. Dt 5,8); o también hace referencia a Gén 1,26s: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (κατ'εἰκόνα... καὶ καθ'ὁμοίωσιν)... Y creó Dios al hombre a su imagen (κατ'εἰκόνα) a imagen (κατ'εἰκόνα) de Dios lo creó». En Sab 2,23 el autor ya se ha inspirado ciertamente en Gén 1,26s. No se podría, pues, excluir la posibilidad de que también ahora estuviera pensando en Gén 1,26s, aunque indirectamente, ya que en este momento no se trata del hombre, imagen de Dios, sino de la fabricación de un ídolo en forma de hombre o de animal [13]. La representación de las divinidades paganas en forma animal era muy corriente, sobre todo en Egipto.

[12] El autor ejemplariza la doctrina con una parábola. No narra un hecho histórico; por esto los aoristos pueden traducirse por presentes.

[13] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 84-88, que además estudia Dt 4,15-17, comentario al

14b-15. El uso de la pintura y, en concreto, del minio, como adorno de las imágenes, está bien atestiguado en documentos profanos [14]. Se preocupa el autor por hacer notar que *repasa todas sus faltas*, para que no aparezca la mala calidad del material y manifieste la falsedad del ídolo que ni siquiera es lo que aparenta.

Irónicamente subraya el autor la pasiviad e impotencia del ídolo, al que le da una morada digna, *un nicho en la pared* (cf. Is 44,13), donde lo tiene que sujetar fuertemente con un hierro para que no se caiga (cf. v.16; Is 41,7).

16-19. Terminado el trabajo del artesano carpintero, una vez que ha colocado en su nicho al ídolo que él mismo ha fabricado, el autor describe en tono de burla la actitud contradictoria del idólatra.

16. Este verso sirve de puente entre v.13-15 y v.17-19: las partículas μέν y οὖν manifiestan esta función de enlace. Es una especie de reflexión del autor mismo que interpreta los pensamientos del fabricante del ídolo; se preocupa de la obra inerte de sus manos *para que no se caiga*, sujetándola fuertemente a la pared (v.15). Paradójicamente el artesano hace de providencia de su propia obra (προενόησεν αὐτοῦ: v.16a), a la que inmediatamente se va a dirigir como si fuera la divina providencia (cf. v.17ss). El sabe muy bien que el ídolo es un ser inválido, por eso se preocupa de él; sin embargo, y en flagrante contradicción le va a pedir lo que él no se puede dar a sí mismo.

La Escritura trata con frecuencia el tema de la impotencia de los ídolos y dioses falsos (cf. Is 40,20; 41,7; Jer 10,4; Bar 6,10.25-26.38.57, etc.).

17-19. La construcción de estos versos revela una estructura bien elaborada y corresponde adversativamente a lo afirmado en v.16. Seis peticiones, seis proposiciones precedidas por la preposición περί, menos la segunda en v.17c, que lo hace con καὶ περί. «La primera y la última de las proposiciones [v.16ab y v.19] constan de dos esticos, de los que el primero de cada uno contiene tres objetos de la oración (la hacienda, la boda, los hijos / negocios, trabajos, éxito en las tareas); las cuatro interiores: 13,17c-18c, constan de un solo estico» [15].

La necedad del idólatra no advierte el sinsentido de lo que hace y por esto no se avergüenza de ello (cf.v.17b). La serie de antítesis hace resaltar la inutilidad y necedad del culto idolátrico, pues se pide *salud* al que no la tienen, *vida* a lo que está muerto, ayuda al ser más inexperto (v.18b en superlativo, como en v.19b), *un buen viaje* a lo que no tiene pies, y éxito en los trabajos que requieren habilidad y fuerza en las manos a lo que carece en absoluto de ellas.

Parece que el autor está pensando en aquellos que identifican la divinidad con el mismo ídolo o imagen representativa. El celo del autor ciertamen-

segundo precepto del decálogo, que en LXX contiene los contactos verbales (ὁμοίωμα y εἰκών) con Sab 13, 13c.14a que no hallamos en is 44,13; cf., sin embargo, Is 40,19.

[14] Cf. E.Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer* (Giessen 1925) 63s; Plinio, *Hist. nat.*, 33,36; 35,45; Cicerón, *Ep.fam.*, 9,16,8; Ovidio, *Fasti*, 1,415; Virgilio, *Egloga* 10,25-27; Tibulo, 2,1,55.

[15] M.Gilbert, *La critique*, 63.

te está alimentado y sostenido por la tradición de Israel. En ella se inspira al alinear todos estos temas en este pasaje, aunque ningún autor sagrado los trata detalladamente (cf. Is 44,17-19; Jer 2,27-28; 10,14-15; Bar 6,7.11ss; Sal 115,4-7 = 135,15-18, etc.). En cuanto al influjo griego parece cierto al llamar al ídolo ἄψυχος: ser sin vida (v.17b) [16].

Invocación y transición (14,1-10)

14,1 Otros, al hacerse a la mar, dispuestos a atravesar las encrespadas olas,
invocan a un leño más frágil que la embarcación que los transporta.

2 pues ésta la proyectó el afán de lucro
y la armó la pericia técnica;

3 pero es tu providencia quien la pilota, Padre,
que trazaste un camino en el mismo mar
y una senda segura entre las olas,

4 demostrando que puedes salvar de todo riesgo,
para que se embarquen aun los inexpertos.

5 No quieres que se frustren las obras de tu sabiduría;
por eso los hombres confían sus vidas a un madero insignificante,
y, cruzando el oleaje en una balsa, llegan sanos y salvos.

6 En efecto, cuando perecieron los soberbios gigantes de antaño,
la esperanza del mundo, refugiada en una balsa,
transmitió a los siglos la semilla de la vida, pilotada por tu mano.

7 Bendito el leño que se emplea para la justicia,

8 pero el ídolo hecho a mano, maldito él y quien lo hizo;
éste por haberlo fabricado, aquél porque, siendo corruptible, fue tenido por dios.

9 Porque Dios aborrece igualmente al impío y su impiedad;

10 también la obra será castigada con su autor.

1 «otros». Lit.: «otro, a su vez» τὶς πάλιν; otro τίς anterior en 13,11a.

[16] Cf. Gilbert, *La critique*, 79-80.93.

2 La partícula δέ no es propiamente la adversativa del μέν en v.3a); desempeña más bien funciones de copulativa (cf. Kühner-Gerth, II,2 531).

3 El cambio estilístico está marcado por la partícula δέ, correspondiente al μέν de v.2a. «que trazaste» con valor causal. Lit.: «porque...». «en el mismo mar». Lit.: «incluso en el mar», es decir, καί intensivo (cf. Kühner-Gerth, II,2 524).

6 «de antaño»: ἀρχῆς es gentivo de tiempo. «semilla de la vida». Lit.: «semilla de generación».

7 «que se emplea para». Lit.: «por medio del cual se realiza».

8 «el ídolo hecho a mano». Lit.: «lo hecho a mano», pero en contexto antiidolátrico es término técnico para significar *el ídolo.*

14,1-10. La perícopa en sí no es fácil de justificar, pues, al parecer, no es homogénea ni en la forma ni en cuanto a los temas que trata. Por esto se discute entre los autores cuál es su comienzo y su final, es decir, su extensión [1].

Por razones estructurales globales indicamos anteriormente que hay que considerar a 14,1-10 como un bloque unitario, que consta de varios elementos. El comienzo está marcado estilísticamente por medio de τὶς πάλιν [2] y del nuevo tema: el de la navegación y la nave [3]. A este tema se une el de la maldición al ídolo y a su autor (v.8) por la bendición que precede en v.7. Se cierra, pues, la perícopa con los v.8-10, pequeña unidad, que sirve de puente y transición entre lo que precede y lo que sigue.

1-7. Hemos adelantado que estos versos forman una unidad, a la que da consistencia verbal y estilística el término ξύλον, a pesar de sus significados diferentes: *ídolo* en v.1b, *balsa* en v.5b y *madera* en v.7. Se puede además observar la inclusión de v.7 con v.1b. En cuanto al contenido, «tomando como punto de partida los marinos idólatras, los versos 1-7 basan su argumentación sobre hechos de la historia de la salvación: el paso del mar Rojo a pie enjuto y el arca de Noé» [4].

1. La perícopa anterior terminaba con la plegaria múltiple del idólatra a su ídolo de madera (cf. 13,17-19). Entre otras cosas le pedía «un buen viaje». La nueva estrofa comienza también con una invocación «a un leño» en circunstancias semejantes: la del navegante que va a emprender un viaje a través del mar.

El autor propone expresamente un nuevo ejemplo: *Otros.* La navegación en la antigüedad fue siempre una gran aventura; por eso los navegantes

[1] En nuestro comentario de 1969 decíamos a propósito del comienzo de la perícopa: «Estos dos versos (14,1-2) están a caballo entre dos perícopas. Pueden ponerse al final de 13,11-14,2, como hemos hecho nosotros, o bien dar comienzo con ellos a la siguiente perícopa 14,1-11. Por la súplica que dirige el navegante al ídolo, empalma muy bien con la súplica del carpintero a su ídolo; pero, por el nuevo tema de la nave, sirve de introducción a la sección que le sigue» (pág.730). Como allí mismo se hace notar, la perícopa la hacíamos terminar en 14,11; cf. también A.G.Wright, *The Structure* (1967) 180s.

[2] 13,11 tiene también καὶ τίς al comienzo de un ejemplo; 14,1 es el inicio de otro, cf. M.Gilbert, *La critique*, 95.

[3] El vocablo ξύλον sirve de hilo conductor de los v.1-7 (cf.v.1b. 5b.7), aunque no tiene el mismo significado en cada caso.

[4] M.Gilbert, *La critique*, 254.

invocaban a los dioses protectores de la navegación antes de partir. Las naves llevaban siempre alguna imagen, generalmente en la proa [5]. El autor ridiculiza la acción del que invoca a un ídolo de madera, *un leño*, como si de él dependiera el éxito de la travesía. No critica el espíritu religioso del que se siente impotente ante la majestad del mar, sino la aberración de identificar la divinidad con *un ídolo más frágil que la embarcación*. El autor continúa la crítica satírica en la misma línea de 13,18c.

2. En este verso reflexiona el autor y da la razón (γάρ) por qué la nave supera al leño o ídolo de madera; implícitamente continúa la oposición nave-ídolo; explícitamente sólo hablará de la nave y de la navegación en v.2-7.

La idea motivadora de la invención de las naves y del desarrollo de la navegación ha sido, en expresión del autor, *el afán de lucro*, motivación estereotipada entre los moralizantes y poetas: «Mercader diligente corres hasta la India, huyendo de la pobreza a través de mares, escollos y llamas: ¿no quieres aprender y escuchar y confiar en uno mejor que tú para no inquietarte por aquello que neciamente admiras y deseas?» [6], y que el autor concede sin reflexionar sobre ello especialmente [7]. Pero añade enseguida el autor, y es una aportación muy valiosa, que ha sido la sabiduría artífice o *pericia técnica* (τεχνῖτις σοφία) la que la ha realizado. Esta σοφία no es la Sabiduría divina (cf. Ex 31,3; 35,31-33; Sab 7,22; 8,6).

14,2 remite a 13,11 [8] y vuelve a poner de manifiesto el aprecio que el autor tiene de las actividades creadoras y emprendedoras del hombre (cf. también v.5).

3. El cambio repentino a la forma dialogante, además de su valor intrínseco como expresión religiosa profunda, tiene una finalidad estilística. Dos veces en toda la sección dirige el autor a Dios su palabra: en 14,3-6 y en 15 1-6. Se puede decir que los dos apóstrofes encuadran la parte central y, en cierto sentido, la más importante de toda la digresión: 14,11-31, origen y consecuencias de la idolatría. La bendición al madero y su epígono, la maldición a los ídolos y a su fabricante (14,7-10) fluyen del tema mismo y sirven de transición a la perícopa central.

[5] Los fenicios llevaban en la proa de sus naves las figurillas de sus dioses Protectores (cf. Herodoto, III 37); los cartagineses, a Ammón; los atenienses, a Palas (cf. C.Torr, *navis:* DAGR, 4,36); entre los romanos, los dioses protectores de la navegación eran los Dióscuros Cástor y Pólux (cf. M.Albert, *Dioscuri:* DAGR, 2,263; Horacio, *Odas* I 3,1-2: «Que la poderosa diosa de Chipre Venus Afrodita y los hermanos de Helena Cástor y Pólux... te guíen»; Hech 28,11: «Al cabo de tres meses zarpamos en un barco que había invernado en la isla. Era de Alejandría y llevaba por mascarón a Cástor y Pólux».

[6] Horacio, *Epist.*, I 1,45-48; cf. *Odas*, III 24,40s; Propercio, 3,7; Juvenal, 14,277s.

[7] C.Larcher propone una versión e interpetación de ὄρεξις πορισμῶν, que podemos calificar de sugerentes: «el deseo de procurarse recursos» necesarios para sobrevivir. «Dicho de otra manera, los hombres habrían sido impulsados a navegar por una especie de necesidad, más que por una pasión sórdida» (*Le livre,* III 789); cf. 13,19a, única vez en que aparece también πορισμός no sólo en Sab sino en LXX.

[8] τεχνησάμενος... κατασκεύασεν (13,11c) - τεχνῖτις... κατασκεύασεν (14,2b) podrían señalar los límites de la perícopa.

Tu providencia: atributo divino por el que se manifiesta la sabiduría y bondad de Dios en el orden de la naturaleza y en el desarrollo de los acontecimientos históricos, a fin de que se cumplan sus designios salvadores de bondad en favor del hombre. Los ídolos, trozos de material inerte, inútiles e impotentes, no pueden ayudar al hombre, ni guiarlo o protegerlo en los momentos críticos de la vida. Dios, sin embargo, es providente y su protección se manifiesta gloriosa en la asistencia dada al hombre al emprender empresas arriesgadas. Pues la naturaleza –el mar– es criatura de Dios, que sirve fielmente a sus designios salvadores.

El término πρόνοια, con el sentido teológico reseñado, tan frecuente en la literatura apócrifa y rabínica, en los libros sapienciales aparece solamente en nuestro libro (cf. también 17,2c y Dan (LXX) 6,19). Son frecuentes, sin embargo, las ideas y conceptos afines (cf. Sal 107,23-30; 145,15-16; 146,6-9; Is 49,15s).

πρόνοια era uno de los conceptos más familiares e importantes de la filosofía estoica. El autor lo purifica del sentido panteísta y lo enriquece con la tradición bíblica sobre diversos atributos de Dios [9].

Quien lo pilota: la providencia divina se muestra en acción como el piloto de un navío [10]. El autor trata el tema tan clásico de los viajes marinos, pero a la luz de la fe en la providencia divina [11]. *Padre*: vocativo con el que el autor invoca a Dios, sin nombrarlo. Expresa el amor, la ternura, la seguridad plena del hijo en su padre, del autor en Dios providente. Este sentido de intimidad entre el fiel y Dios no es muy frecuente en el Antiguo Testamento [12]. 14,3a está muy acorde con los sentimientos del justo de la primera parte (cf. 2,16.18).

Is 43,16: «Así dice el Señor, que abrió camino en el mar y senda en las aguas impetuosas», y Sal 77,20: «Tú te abriste camino por las aguas, un vado por las aguas caudalosas», han inspirado la redacción de v.3bc. Hay una alusión muy velada al paso de los israelitas por el mar Rojo, pero es suficiente para un lector judío. Este hecho tan fundamental de la historia del pueblo de Israel es una prueba, para un israelita *la prueba* de la providencia bienhechora de Dios sobre los hombres.

Los hemistiquios 3bc con *camino* (ὁδόν) y *entre las olas* (ἐν κύμασιν) nos remiten a 14,1a: atravesar las olas (διοδεύειν κύματα), con lo cual el autor nos enseña que es Dios, el Dios personal, padre y providente, el que tiene

[9] «Nuestro autor aparece bastante familiarizado con la terminología del Pórtico por haber conocido su doctrina de la Providencia, pero él hace pasar a la palabra su propia concepción de Dios: un Dios libre y trascendente, creador de todo lo que existe» (C.Larcher, III 792). Cf. Arnim IV *s.v.* πρόνοια, p. 122s; P.Heinisch, *Griechische Philosophie und A.T.*, 105s; A.J. Festugière, *L'idéal religieux*, 101-115; J.Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I, 175-182; G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache*, 139-148; D.Colombo, *Doctrina de Providentia;* C.Larcher, *Études*, 392; M.Gilbert, *La critique*, 103s.

[10] Notar la inclusión διακυβερνᾷ (v.3a) y κυβερνηθεῖσα (v.6c): tu providencia *pilota* y esperanza *pilotada* por tu mano. El barco y el piloto, imágenes aplicadas a Dios providente; testimonios en ambiente pagano, cfr. M.Gilbert, *La critique*, 103s.

[11] Cf. F.Ricken, *Gab es*, 64; W.Kroll, *Schifahrt:* PW 2 Reihe 3 Halbband, 413-414.

[12] Cf. G.Ziener, *Die theol. Begriffssprache*, 47s.

poder benéfico para ayudarnos en los mayores peligros, aquí representados por los de la mar embravecida, y no el ídolo o leño frágil a quien invocan los idólatras (cf. 14,1).

4. El hecho trascendental de la liberación y salvación del núcleo inicial de Israel se realizó a través de las aguas: el paso del mar Rojo, según el testimonio unánime de la fe de los historiadores, poetas y profetas inspirados. El autor de Sab, que es judío y conoce muy bien la experiencia que sus antepasados tuvieron en Egipto, aprovecha la ocasión para exponer su tesis sobre la providencia universal y benéfica de Dios, fundada en la supremacía y en el dominio absolutos que Dios tiene sobre la naturaleza (cf. v.3bc), manifestados en el hecho, veladamente recordado, del paso del mar Rojo, demostrando así *que puedes salvar de* todo riesgo [13].

El lanzarse a la travesía del mar era para los antiguos provocar un desafío. La fe en Dios, protector del hombre y su salvador, da confianza al creyente para desafiar los mayores peligros de la mar. Para él no existe región dominada por fuerzas incontrolables. Todo cae bajo la mirada de Dios providente y amigo del hombre.

Los inexpertos, se entiende, en el arte de navegar. A primera vista parece que el autor invita a cometer una imprudencia temeraria; pero no es así, pues a quien tiene presente en v.4 es a Noé, del que hablará en v.6 [14].

5. El autor interpreta la voluntad del Señor, creador de todas las cosas: la formula en un principio universal (v.5a), que va a aplicar al caso particular de la navegación (v.5bc).

La Sabiduría divina [15] se manifiesta activa en todo el libro (cf. 7,22; 8,6); sus obras son todo el mundo y cuanto contiene, y también los mares, donde Dios ha dispuesto caminos y senderos (cf. v.3). El hombre es también obra de la Sabiduría (cf. 10,1; 9,2), lo ha dotado de un poder dominador universal (cf. 9,2-3; 10,2). Por esto, sin necesidad de que el hombre tenga conciencia de ello, la actividad del hombre y su afán por conocer lo desconocido, por dominar y poseer todos los tesoros (cf. v.2), es también manifestación de la voluntad de Dios que no quiere que queden inactivas las obras de su Sabiduría. Dios mismo sale garante de las obras del hombre, porque es su fundamento y su razón de ser; él es la fuente oculta de la confianza que el hombre pone en la obra de sus manos, en la balsa o frágil navío, madero insignificante en comparación de la imponente soberbia del mar. «Una tal justificación del arte naútico emana de la fe en un Dios personal que ha creado todo con bondad y sabiduría, y que ejerce una providencia universal» [16].

[13] Esta es, por lo demás, la tesis defendida por el autor en toda la tercera parte del libro, cf. 9,18a; 10; 16,8; 18,7; 19,9c. 22. Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 323, nota 139.

[14] C. Larcher resuelve la dificultad supliendo una parte no explícita del razonamiento del autor: «El autor sobreentendería: cuando la necesidad o las circunstancias le obliguen; en efecto, él no puede animar a no importa qué empresa temeraria; según él, el ejercicio normal de la Providencia no hace sino inspirar, estimular y asistir las iniciativas del hombre» (*Le livre,* III 793s).

[15] Aquí en 14,5a aparece por última vez σοφία en el libro.

[16] C.Larcher, III 794.

El verso termina con el verbo διεσώθησαν: *llegan sanos y salvos*, aoristo gnómico, que, de alguna manera, nos adelanta la epopeya de Noé (cf. v.6) y nos remite al v.4a (σῴζειν), repleto de sentido teológico, subrayando así, con un pasivo telógico, el poder salvador de Dios [17].

6. Noé, héroe primitivo del relato del diluvio, es el tipo del navegante que se salva en una frágil embarcación, protegido por la providencia de Dios. El verso nos traslada a los tiempos remotos *de antaño* (cf. Gén 6,1ss). *Los soberbios gigantes:* Gén 6,4 habla ciertamente de gigantes (cf. versión griega), pero nada dice de la soberbia. El autor sigue en esto las tradiciones extrabíblicas, como se confirma por 3 Mac 2,4; Flavio Josefo [18] y, en parte, con Jub 7,22s; Bar 3,26-28 y Eclo 16,7-8 [19].

La esperanza del mundo: en Noé y su familia, y en los animales que los acompañaban, según el relato del Génesis, quedaba la única esperanza de supervivencia del género humano y de las especies de animales, y únicamente en estas personas Dios se agradó (cf. Gén 6,8.18; 7,1; Sab 10,4). κόσμος tiene, pues, aquí el sentido más amplio posible; se refiere «no sólo al mundo de los hombres (cf. 6,24), sino al mundo habitado por el hombre y regido por él, porque el autor considera el mundo visible y material como un todo unificado y armonioso que el hombre está encargado de administrar y de explotar (cf. 9,2b-3a; 14,5a)» [20].

Balsa o almadía llama el autor al «arca» de Gén 6,14ss, para hacer resaltar la desproporción entre el peligro que amenazaba al hombre y el medio de salvación escogido por Dios (cf. 10,4b y el empalme con 14,5c). La mano de Dios, su omnipotencia, dirigía como experto timonel la frágil embarcación en medio del cataclismo de las aguas. En 10,4b es la Sabiduría la que guía al justo Noé [21].

A los siglos (αἰῶνι): al mundo futuro, mundo de los hombres principalmente (cf. 18,4; y a pesar de 13,9b) [22]. *La semilla de la vida*: la Escritura considera a Noé y a su familia como el segundo origen de la humanidad (cf. Gén 7,23; 9,19; 10,32; Eclo 44,17) [23]; pero es el único pasaje en que a Noé se le da el título de *semilla* [24].

7. En el verso se expresa la motivación de v.6 (γάρ). *Bendito:* εὐλόγηται, perfecto pasivo que declara la bendición permanente de Dios. *El leño:* ξύλον no puede tener un significado genérico de leño o madero sin más connotaciones, pues juega un papel muy importante en toda la estrofa 14,1-7. El autor establece una relación antitética entre el ξύλον del v.7 (bendito) y el del v.1b (ídolo), y otra de afinidad con el ξύλον del v.5b (frágil navío). Por medio de

[17] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 98s.
[18] Cf. *Antiq.*, I 73.100.
[19] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 109-111.
[20] C.Larcher, III 797.
[21] Anteriormente hicimos notar la correspondencia entre el v.6c: κυβερνηθεῖσα y el v.3a: διακυβερνᾷ, la divina providencia, concebida como el piloto de un navío.
[22] Cf. J.Smith, *De interpretatione*, 228; M.Gilbert, *La critique*, 112, nota 69.
[23] También Filón, *De vita Mosis*, 2,60.
[24] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 114.

éste relaciona el leño del v.7 con la balsa de v.5c y 6b. Expresamente se bendice el leño o madero «por medio del cual» (δι'οὗ) se establece y cumple la justicia. El verbo que traducimos por *se emplea para:* γίνεται, recuerda a γενέσεως del v.6c (cf. Vg). En un contexto en que se ensalza la acción salvadora de Dios providente (cf. v.4a, 5c y equivalentemente v.6), la más adecuada significación que podemos atribuir a *justicia* (δικαιοσύνη) es la de acción salvadora por la que Dios realiza su designio de salvación [25]. Los planes de Dios sobre la humanidad, su voluntad salvadora, que es justicia, se realizan por medio de un frágil madero. Sobre él recae primeramente la bendición. Pero el contexto inmediato siguiente (v.8s) y la sección en que está enclavada esta perícopa, dedicada a los ídolos de madera (13,11ss), descubre en *el leño* un significado más amplio. Ya no es sólo el «arca de Noé» madero de bendición, sino todo madero por medio del cual el hombre realiza cualquier actividad honesta, conforme a la voluntad de Dios. Cf. 13,11ss sobre los usos diversos de un mismo tronco de madera.

Algunos Padres y doctores de la Iglesia han aplicado el v.7 a la cruz de nuestro Señor. A nuestro parecer esto no es más que la «aplicación» de un texto, cuyo sentido original es diverso del nuevo contexto. San Ambrosio dice, por ejemplo: «Es propio de la misericordia perdonar el pecado, es misericordia y es justicia. A la justicia atribuye la Escritura divina el perdón de los pecados, según lo que hoy se ha leído: 'Bendito el madero que se hace (fit) por la justicia, pero maldito el madero que se hace por la mano del hombre' [Sab 14,7-8a]. El primero se refiere a la cruz del Señor, el último al error de los gentiles, que veneran los ídolos de madera. ¿Y en qué consiste la justicia de la cruz, sino en que, subiendo el Señor Jesucristo a aquel patíbulo, crucificó el decreto de nuestros pecados y limpió con su sangre el pecado de todo el mundo?» [26].

8-10. Estos versos forman una pequeña unidad y cierran la perícopa que se abría en 14,1 [27].

El tema de la maldición al ídolo y a su autor en v.8 es un eco de la bendición que ha precedido en v.7. Todas las criaturas son buenas (cf. 1,14; Gén 1,31); el hombre, sin embargo, las convierte en objeto de bendición o de maldición, según sea el uso que de ellas haga o la finalidad que les de. Por ello, en última instancia, solamente sobre el hombre puede recaer la bendición o la maldición. La aversión de Dios hacia los impíos y su impiedad (v.9), y el anuncio del castigo a los ídolos y a los idólatras (v.10) adelantan los temas de la perícopa central 14,11-31 [28].

[25] La formulación de 14,7 como principio general conserva vestigios de la evocación del caso de Noé: δικαιοσύνη no puede dejar de recordar que Noé es δίκαιος (Gén 6,9; 7,1; Eclo 44,17; cf. 2 Pe 2,5), sin olvidar, sin embargo, que en Sab 10 Noé no es el único 'justo', y ξύλον incluye también el arca del diluvio» (M. Gilbert, *La critique, 112). Sobre* δικαιοσύνη cf. St.Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos.* Cap.I ad IV (Romae 1963) 80-107.192-204.

[26] *Sermón* 8,23: PL 15,130A; CSEL 62,164; cf. J.Lorinus, *ad loc.* Sobre la exégesis patrística de Sab 14,7 véase M.Gilbert, *La critique,* 114-124.

[27] Un estudio estructural minucioso de la unidad 14,8-10, de sus relaciones internas y de las referencias a otros pasajes de Sab puede verse en M.Gilbert, *La critique,* 100s.

[28] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 254.

8. El autor vuelve a tratar el tema de la idolatría, abandonado en v.2; pero no como en v.1, sino generalizando y de forma sentenciosa. El verso 8 es la antítesis del v.7 (cf. δέ).

El ídolo hecho a mano traduce a χειροποίητον, en Sab, pero frecuente en LXX: objeto fabricado por la mano del hombre y dedicado a la veneración [29]. El autor tiene presente el precepto de la Ley que manda maldecir al artífice de los ídolos (Dt 27,15; cf. también Is 44,9-11; 45,16; Sal 115,8; Sab 15,6). El ídolo es *corruptible*, como la materia de que está fabricado. Es un ser muerto, incapaz de dar la vida (cf. 13,10.17.18); el verdadero Dios es imperecedero, inmortal, vivo y origen de vida (cf. 1,14); su nombre es incomunicable (cf. 14,21), por lo que la mayor aberración del hombre es dar nombre divino a las obras de sus manos (cf. 13,10.17ss). Dios y su nombre deben ser bendecidos; lo que usurpa su nombre, maldito.

9. Sobre el aborrecimiento u odio de Dios, cf. 12,4. El objeto del aborrecimiento no es propiamente el hombre en cuanto ser personal y criatura de Dios, sino en cuanto comete un acto abominable [30]. *Impío* es el hombre que atenta contra la veneración debida a Dios, o porque prescinde totalmente de ella, o porque practica la idolatría, o porque induce a ella con el fruto de su trabajo impío (cf. 15,8). *La impiedad,* en su acepción más amplia, es, por lo tanto, la acción del impío, aquí concretamente la acción del idólatra o el fruto mismo de su trabajo impío: los ídolos.

10. La impiedad no queda nunca impune (cf. v.30). En pura justicia, al delito debe seguir el castigo; aunque sólo las personas pueden ser castigadas con propiedad, los ídolos también lo serán, para restablecer el orden querido por Dios en la naturaleza.

Origen y consecuencias de la idolatría (14,11-31)

El autor se para a reflexionar sobre el fenómeno mismo de la idolatría, sobre sus causas y efectos. Intenta dar una explicación razonable de sus orígenes y se atreve a pronosticar su futura suerte, es decir, su desaparición. El protagonista en todo este proceso es el hombre, cuya responsabilidad queda patente, pues él es el que inicia, promociona y recoge los frutos de su acción histórica idolátrica. La creación de Dios, que es buena, se convierte en un escenario donde se desarrolla el drama humano de la historia. Dios permanece oculto en un segundo plano, pero es él el que tiene la última palabra, pues es el Señor de las criaturas y de la historia, y su voluntad es la norma que sentencia sobre lo recto y lo justo.

[29] En LXX χειροποίητος, traducción normal del hebreo 'elîl (lev 26,1; Is 2,18; 10,11; 19,1; 31,7). Cf. también Lev 26,30; Jue 8,18; Is 16,12; 21,9; 46,6; Dan 5,4.23; 6,27; 14(Bel), 5 (Teod). La expresión completa: «obra en manos de hombres», para significar a los ídolos, se encuentra en Dt 4,28; 27,15; 2 Re 19,18; 2 Crón 32,19; Sal 115,4, 135,15; Sab 13,10; Is 2,8; 17,89 (LXX); Jer 1,16; 10,9; 25,6; Bar 6,50; Os 14,4; Miq 5,12.

[30] Cf. C.Larcher, III 802.

La perícopa 14,11-31 ocupa el lugar central en la segunda parte de la digresión sobre la crítica de la religión de los paganos, que es lo mismo que decir el centro de toda la digresión.

Dos temas fundamentales dividen la perícopa: el origen e invención de la idolatría por parte del hombre (14,15-21) y las consecuencias morales que ha provocado la idolatría (14,22-31). A estas dos partes precede una introducción (14,11-14).

Introducción

14,11 También a los ídolos de los gentiles se les
pedirá cuenta por esto:
porque, entre las criaturas de Dios, se han
hecho abominables,
tropiezo para las almas de los hombres
y trampa para los pies de los necios.

12 La infidelidad arranca de proyectar ídolos,
y su invención trajo la corrupción de la vida.

13 Porque ni existían desde el principio ni existirán
eternamente;

14 en efecto, entraron en el mundo por la vanidad de
los hombres,
y por eso tienen marcado un fin repentino.

11 «por esto, porque» uso proléptico del pronombre τοῦτο (cf Kuhner-Gerth, II 1,467,7, BDbr, 291,3, M.Zerwick, *Graecitas biblica,* n 213)

12 «la infidelidad arranca» Lit «principio de (la) infidelidad» «proyectar ídolos» Lit «proyecto (invención) de los ídolos»

14 «tienen marcado» Lit : «ha sido decretado», ¿pasivo teológico?

14,11-14. Con todo derecho decimos que 14,11-14 es una introducción, pues 14,12 anuncia en parte a 14,22ss y 14,14a introduce a 14,15-21 [1].

Hay razones suficientes para considerar el v.11 parte integrante de la pequeña unidad 14,11-14, y de esta manera inicio de la perícopa central 14,11-31. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas y editores del texto lo adscriben a la perícopa anterior [2]. Hasta el verso anterior 14,10 se ha hablado del ídolo en singular, los v.11-14 tratan de los ídolos en plural; una inclusión abre y cierra el conjunto: διὰ τοῦτο (v.11a y 14b).

Ultimamente P.Bizzeti ha reivindicado la unidad de 14,11-14 como nin-

[1] Cf M Gilbert, *La critique,* 171 173 251 254

[2] Como ejemplo puede verse nuestro Comentario de 1969 y los autores aducidos en M Gilbert, *La critique,* 126 L Alonso Schokel dice del v 11 «Este verso sirve de enlace», aunque el lo considera final de la perícopa anterior (cf *Sabiduría,* 172)

gún otro autor lo había hecho hasta ahora [3]. P.Bizzeti parte del estudio de M.Gilbert, pero va más allá en el examen estructural de los cuatro versículos. Acepta como base el texto de J Ziegler, con la única variación de la división de 14,13 en dos hemistiquios Según el texto así dividido, podemos descubrir que el v.12 ocupa el centro de la estrofa con una disposición concéntrica, perfectamente elaborada [4].

11. Admitido que este verso pertenece a lo que sigue y no a la perícopa anterior, no se debe buscar el antecedente de τοῦτο en v. 10, sino que hemos de considerarlo como un pronombre de uso proléptico, «que anticipa y prepara la sentencia que sigue» [5]. Por esta razón v.11a está íntimamente ligado a v.11bcd, que es su explicación y fundamento· *por esto: porque* . [6]. En v.11bcd, pues, el autor aduce en forma retórica las causas por las cuales los ídolos serán condenados.

Los gentiles: para todo israelita la humanidad se divide en dos: el pueblo elegido, Israel, y todos los demás pueblos de la tierra, las naciones (τὰ ἔθνη) o gentiles (cf. Ex 19,5-6) [7]. *Se les pedirá cuenta,* en griego ἐπισκοπή. Es término consagrado por la versión LXX para significar «la visita» o intervención especial de Dios en la vida de los individuos y de los pueblos. Del contexto depende si esta visita es favorable, una gracia, o por el contrario implica un juicio condenatorio. Es evidente que aquí ἐπισκοπή se emplea en sentido desfavorable [8].

Dios es el Señor y Dueño absoluto de la creación, obra suya [9]. Las

[3] Cf *Il libro,* 92-93

[4] Esquematicamente se puede representar así

a) v 11a 8 vocablos διὰ τοῦτο καί, destino de los ídolos

b) v 11b 7 vocablos, κτίσματι, los ídolos en la creación

c) v 11cd 5+5 vocablos, paralelismo sinonimico, igual inicio en los versos

d) v 12ab 5+5 vocablos, estructura quiástica, con ἀρχή se une a versos siguientes, con εἰδώλων a versos precedentes

c') v 13ab 5+5 vocablos, paralelismo sinonímico, igual inicio en los versos

b') v 14a 7 vocablos, κόσμον, los ídolos en el mundo

a') v 14b 8 vocablos, καὶ διὰ τοῦτο, destino de los idolos

[5] F Zorell, *Lexicon Graecum NT, s v* οὗτος, c 962, cf M Zerwick, *Graecitas biblica,* 213

[6] Cf M Gilbert, *La critique,* 126

[7] Sobre los ídolos de las naciones, cf Sal 115,4, 135,15, Jer 14, 22, Sab 15,15

[8] ἐπισκοπή tiene sentido favorable en Gen 50,24s, Ex 3,16, 13,19, Job 29,4, Eclo 34,6, Is 23,17(?), 29,6 y en Sab 2,20, 3,9 (=4, 15) Dios puede visitar al justo para probarle, cf Job 7,18, 29, 13, 31,14 Sentido muy atestiguado es el de inspección, de juicio, de castigo de individuos, de pueblos y de los ídolos, con matices a veces escatológicos, especialmente si está en un contexto de epifanías cosmicas (cf Is 10,3, 24,22, Jer 6,15, 10,15, Eclo 18,20), presente también en Sab (cf 3,7 13, 14,11, 19,15) Esta acepción se acerca mucho a la del «día de Yahvé» (cf Joel 2,1, Am 5,18-20 Sof 1,14-18, Lam 1,21), cf G von Rad, ἡμέρα A *«Der Tag» im A T* TWNT II 945-949, C Larcher, *Études,* 315-318, M Gilbert, *La critique,* 138-140

[9] κτισμα es sinónimo de κτίσις En singular significa la creación como unidad total, en plural, el conjunto de las «criaturas» singulares En algunos casos los matices diferenciales son prácticamente imperceptibles, por lo que las traducciones hacen caso omiso κτίσμα, en singular Tob 8,5(S), Sal 74,18, 104,24, 3 Mac 2,2 7, 6,2, Sab 2,6, 5,17, 16,24, 19,6, en plural Tob 8,5(B A) 15(B A)

criaturas son todas buenas, porque son reflejo y participación de la bondad de su origen (cf. Gén 1,31; Sab 1,14); si algunas de ellas llegaron a ser *abominación,* no es porque cambiaron de esencia y naturaleza, sino porque el hombre, libre y conscientemente ha violentado el orden natural, elevándolas al rango de lo divino. βδέλυγμα: *abominación,* acción u objeto dignos de reprobación [10], especialmente relacionados con el culto idolátrico (cf. Dt 13,15; 17,4; 21, 11), de donde βδέλυγμα ha llegado a significar simplemente *ídolo* [11]. Los ídolos fueron ocasión y causa de pecado para los hombres, *tropiezo* y *trampa* [12]. El autor lo va a demostrar todavía más en la parte central de la digresión sobre la idolatría.

12. En este verso comienza el autor a introducir los dos temas que desarrollará a partir de v.15. Se trata en él de un problema de orígenes (ἀρχή) por una parte, y de infidelidad (πορνείας) y de corrupción (φθορά) de la vida por otra; en el fondo, de la causa u origen del mal que impera en el mundo. El verso no tiene verbos ni artículos; su construcción es quiástica- '«porque (γάρ) a) principio de ‹la› fidelidad / b) ‹es el› proyecto de los ídolos // y b') su invención / a') corrupción de la vida».

Principio (ἀρχή): origen causal; de aquí la forma verbal: *arranca. Infidelidad:* πορνεία «significa fornicación en el uso común griego; se refiere a desórdenes sexuales. Su correspondiente hebreo *zanut* es en el Antiguo Testamento uno de los términos más comunes para designar el culto a los dioses falsos (en cuanto representan una infidelidad a Dios)» [13]. Es preferible el sentido figurado de infidelidad religiosa, aunque no se aplique exclusivamente al pueblo de Israel, como en el uso del A.T., sino que se extienda a todos los pueblos; tiene, por lo tanto, el sentido específico de infidelidad a Dios, frecuente en el lenguaje de los profetas (cf. Jer 2,20; 3,2. 9; Ez 16,15ss; 23,7ss). Israel pertenece a Dios, como la esposa al esposo, por la alianza contraída en el Sinaí; le debe absoluta fidelidad. Al tributar culto a los falsos dioses, se prostituye con ellos, traiciona a Yahvé (cf. Ex 34,15s; Jue 2,17; 8,33; 1 Crón 5,25; Jer 3,6-8; Ez 16,15ss; Os 1,2; 4,11-19, etc.). El autor amplía este sentido también a la infidelidad de todos los pueblos con relación al único Dios de todos.

El proyecto o la idea de los ídolos: proyectar ídolos, sujeto gramatical de la proposición del v.12a [14], es para el autor la aberración capital que va a originar en cadena todos los males de orden religioso y moral: la infidelidad. El v.12b lo confirma. *La corrupción:* φθορά, «significa corrupción, de ordinario en sentido físico y equivale a la muerte; un filósofo escribe sobre 'la generación y corrupción'; en sentido moral (v.25) designa un estado o situación» [15].

[10] Cf Dt 17,1; 18,9.12; 1 Re 14,24; 2 Re 16,3; Eclo 15,13; 17,26; Is 1,13; Jer 7,10; 44(LXX 51),22; Ez 7,3.4.9; 33,26.29; Dan 9, 27(Teod); Zac 9,7.

[11] Cf. Dt 7,25s; 27,15; 29,16; 32,16; 1 Re 11,5.7.33; 2 Re 23,13; 2 Crón 15,8; 34,33; Is 2,8.20; (cf v.18 y texto hebreo); Jer 7,30; Ez 7,20; 8,10; 20,7.8.30; 1 Mac 1,54; 6,7; Sab 12,23.

[12] Los términos pertenecen al vocabulario de la caza. En sentido figurado, como aquí se entienden, aplicados al orden moral, ocurren tanto en el A.T. como en el N.T. Unidos los dos en paralelismo sinonímico aparecen en Jos 23,13; Sal 69,23; 140,6; 141,9; cf. Rom 11,9.

[13] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 173.

[14] Cf. G.Scarpat, *Ancora sull'autore,* 188.

[15] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 173.

Vida se refiere a la vida humana en su aspecto ético religioso. *La corrupción de la vida:* afirmación de un hecho constatado tal y como lo va a exponer en v.22ss. El autor juzga y generaliza a partir del conocimiento adquirido por la experiencia. No pretende afirmar que el primer pecado, origen y principio de todos los de la historia humana, sea el de idolatría, ya que él mismo asegura que no existía al principio (cf. v.13) y, sin pretender ser exhaustivo, apunta a continuación algunas causas de la introducción de la idolatría; la más fundamental es el desconocimiento de Dios (cf. v.22a). Otras más particulares son: la vanidad humana (v.14a); el dolor por la pérdida de un ser querido (cf. v.15); la adulación a los poderosos (cf. v. 17ss); el deseo lucrativo de los artistas (cf. 15,4.12).

13. En v.12 ha hablado el autor de comienzo e invención de ídolos; en v.13 afirma categóricamente que los ídolos (sobreentendidos) *no existían desde el principio*, pero no ha dicho ni dirá *cuándo* de hecho comenzó la idolatría [16]. Esta no es una cuestión que preocupe al autor; su preocupación es otra (cf. v.14). La representación de la divinidad por medio de objetos fabricados por el hombre supone un grado muy avanzado de cultura, que, ciertamente, no se pudo dar al principio. *Ni existirán eternamente*: visión profética optimista (cf. v.14b). La historia va confirmando esta predicción [17].

La forma negativa del v.13 expresa una convicción no menos terminante del autor. Como afirma acertadamente M.Gilbert: «El tiempo de los ídolos está así inscrito en el interior de dos límites que él no alcanza: su origen es posterior al origen de la creación, su fin es anterior al término de la historia» [18].

14. Este verso, como el anterior, tiene por sujeto *los ídolos;* por el contexto se puede suponer con facilidad (cf. también el αὐτῶν de v.14b: *su* fin). Su función es complementaria. Por un lado sirve de puente entre la estrofa que cierra y la que se abre en v.15, y por otro determina imprecisiones del v.13. En cuanto a lo primero marca una clara inclusión entre v.14b y v.11a (διὰ τοῦτο), y v.14a nos introduce en v.15ss; en cuanto a lo segundo el v.14 corrobora afirmativamente lo que negativamente había dicho en v.13, con precisiones en los dos extremos: en el origen histórico de la idolatría está el hombre, el fin de los ídolos pertenece al plan de Dios: pasivo teológico de v.14b [19].

El mundo (κόσμον) es el ámbito histórico humano (cf. 2,24). *Vanidad:* κενοδοξία, significa o bien opinión vana, vacía, falsa, necia, sin consistencia; o bien vana gloria, presunción. La primera acepción es la que se adapta mejor al contexto.

Por eso...: conexión lógica de v.14b con 14a, y también conexión teológica: «Lo que ha sido introducido abusivamente en el mundo de las criaturas no puede durar; sólo subsistirá lo que ha sido querido por Dios en el origen y es

[16] Sobre el tema, cf. M.Gilbert, *La critique*, 140-146.
[17] Véanse, sin embargo, las reflexiones que hacemos en comentario a v.14.
[18] *La critique*, 128.
[19] Cf. É.des Places, *De libro Sapientiae*, 29; M.Gilbert, *La critique*, 128.

conforme a sus designios»[20]. Según el plan divino que desvela el autor, la desaparición de la idolatría será repentina, en un plazo corto de tiempo (cf. v.11a). En este punto el autor continúa una tradición que arranca de los profetas (cf. Is 45,16; Jer 16,19-21; Tob 14,6, etc.).

El cristianismo daría un golpe mortal a la idolatría en el mundo occidental en sentido estricto. Decimos esto último, porque existe una idolatría, de la que también hablaron los profetas y Jesús, y que no acabará nunca por la injusticia humana.

A propósito de un libro de J.L.Sicre[21] escribíamos una vez: «El autor demuestra en este libro que la idolatría no es 'una pieza de museo, sin interés vital ni actualidad' (pg.16), porque no la reduce al estrecho ámbito del culto, sino que la relaciona con otros órdenes de la vida ordinaria y secular, siguiendo en esto a los profetas de antes del destierro. En 'Los dioses olvidados' José L.Sicre estudia a fondo dos aspectos de la idolatría, o, según sus propias palabras: 'dos ejemplos concretos, que constituyen las dos partes fundamentales de nuestro trabajo: el primero es la divinización de las grandes potencias extranjeras (Egipto, Asiria, Babilonia), denunciada por los profetas cuando hablan de las alianzas y tributos. El segundo, la divinización de los bienes de este mundo, lo que Jesús llamará el «servicio a Mammón»' (pg.18). De esta manera nos recuerda con las palabras clarividentes de los profetas que 'los dioses olvidados' no son tales, sino que hasta existe el peligro de que los estemos adorando en nuestra vida, porque nosotros mismos nos los fabricamos». «El que lea *Los dioses olvidados* se dará cuenta de que la idolatría no es cosa pasada, propia solamente de los hombres de tiempos oscuros y de civilizaciones primitivas. Puede ser de hoy, como lo era del tiempo de los profetas y del tiempo de Jesús. Porque los ídolos los lleva el hombre consigo; no son ni de ayer ni de hoy, sino puras creaciones del egoísmo, del miedo, de la inseguridad, de la soberbia del hombre que no ha encontrado todavía su centro y su norte, o lo ha perdido»[22].

Origen e invención de la idolatría

14,15 Un padre, desconsolado por un luto prematuro,
hace una imagen del hijo malogrado,
y al que antes era un hombre muerto, ahora lo venera
como un dios
instituye misterios e iniciaciones para sus
subordinados;

16 con el tiempo arraiga esta impía costumbre: la de dar
culto a las estatuas
y se observa como ley, o por decreto de los soberanos;

[20] C.Larcher, III 809.
[21] *Los dioses olvidados.* Poder y riqueza en los profetas preexílicos (Madrid 1979).
[22] J.Vílchez, *Los dioses olvidados:* Proy 26 (1979) 158s.160.

17 como los hombres, viviendo lejos, no podían venerarlos
en persona,
representaron a la persona remota
haciendo una imagen visible del rey venerado,
para así, mediante esta diligencia, adular presente al
ausente.

18 También la ambición del artista impulsó a fomentar este
culto,
aun a los que no lo conocían;

19 en efecto, queriendo tal vez halagar al potentado,
lo favorecía, forzando hábilmente el parecido,

20 y la gente, atraída por el encanto de la obra,
juzga ahora digno de adoración al que poco antes veneraba
como hombre.

21 Este hecho resultó una trampa para el mundo:
que los hombres, bajo el yugo de la desgracia y del
poder,
impusieron el nombre incomunicable a la piedra y al leño.

15 «hijo malogrado». Lit.: «hijo repentinamente arrebatado».

16 El nuevo verso se abre con εἶτα: *además, luego*, que no es necesario traducir. «arraiga... y se observa». Lit.: «arraigada... se observa».

17 La construcción gramatical del v.17 no es fluida. Comienza con un relativo: οὕς *-a los que-* (venerar*los*), en proposición participial: a los que no podían venerar...; como antecedente se puede considerar a *los soberanos* de v.16b; simultáneamente el relativo se usa prolépticamente, cambiando el número, ya que se debería referir a *rey venerado* (v.17c). Sigue otro participio: ἀνατυπωσάμενοι (representándose a la persona) y en v.17c el verbo principal: ἐποίησαν (*hicieron* una imagen).

19 «lo favorecía, forzando». Lit.: «forzó... en favor de la belleza».

14,15-21. El culto a los ídolos ha tenido un comienzo (v.13). En esta perícopa el autor explica a su modo el origen del culto familiar y privado (v.15) y el del culto público a los soberanos (v.16-20); al final saca una conclusión trascendental (v.21).

Parece que el autor conoce la explicación del origen de la fe en los dioses populares según Euhémeros [23] y se vale de ella para impugnar la idolatría en

[23] Euhémeros, autor griego de los siglos IV-III a.C., explica en su obra ἱερὰ ἀναγραφή el culto de las divinidades de primer orden por la apoteosis de los héroes. Los que se veneran como dioses fueron personalidades políticas de gran relieve en la antigüedad, que se atribuyeron ya en vida poderes divinos e instituyeron en su propio honor culto divino; cf. F.Jacoby, *Euemeros:* PW 952-972, especialmente 964s.

todas su formas. La actitud del autor se comprende además fácilmente en el Egipto de los Tolomeos, donde la divinización de los soberanos pertenecía al protocolo real [24].

15. El verso consta de un único período con un solo sujeto de todas las acciones: *un padre*. Estas se describen siguiendo rigurosamente el orden cronológico: duelo por el hijo muerto, apoteosis e institución del culto. De esta manera el autor pone ante los lectores un ejemplo frecuente y cercano de cómo ha podido surgir el culto idolátrico a familiares difuntos.

El respeto y veneración hacia los difuntos ha sido siempre una tradición sagrada de todos los pueblos y que aún perdura entre los cristianos. Fácilmente se ha podido caer en la idolatría, como en el caso de los dioses Penates de los romanos [25], o como en el que expone el autor, el de *un padre desconsolado* por la muerte prematura de su hijo. *Un luto prematuro,* es decir, un luto o duelo causado por la muerte prematura del hijo. Sabemos que la muerte temprana de los niños y jóvenes ha sido una de las plagas que ha tenido que sufrir la humanidad casi hasta nuestros días (cf. 4,7ss). El padre atormentado hace fabricar *una imagen* (εἰκόνα), que puede ser un retrato o una estatua. *Hijo malogrado,* mejor, repentinamente arrebatado (cf. 18,5c): hace pensar en una muerte violenta, a no ser que el autor quiera hacer resaltar el profundo dolor del padre, al que la muerte le ha arrebatado su hijo querido.

. El autor subraya el contrasentido que supone la apoteosis o elevación a los honores divinos de un hombre que ya ni siquiera existe [26]. «Es un caso de 'vanidad', es decir, de una opinión sin sustancia, sin sentido. Aquí parece reconocer que la estatua sirve para venerar al modelo, que el culto no se dirige últimamente a la estatua» [27].

Las religiones mistéricas estaban aún en su apogeo en la época del autor. Al conjunto de doctrinas y de ceremonias religiosas, generalmente secretas, se les llama *misterios,* que tomaban su nombre de la divinidad a la que estaban consagrados. *Iniciaciones* eran más bien las ceremonias mismas que

[24] Cf M J Lagrange, *Les cultes hellenistiques,* 309-328 G Scarpat aplica la perícopa 14,15-17 a los tiempos de Calígula, y la considera clave para la datación del libro, cf *Ancora sull'autore,* 180-189

[25] Sobre los dioses penates y su culto, cf G Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur rom Religions- und Stadtgeschichte* (Munchen 1904) 95-128

[26] Se ha escrito mucho, intentando identificar el padre que diviniza a su hijo Un buen resumen de la historia de la exegesis del v 15 puede verse en M Gilbert, *La critique,* 146-157 Algunos proponen que el autor hace alusion al *Decreto de Canope* (año 239/8 a C), por el que Tolomeo III ordena que sean tributados honores divinos a su hija difunta Berenice, o a algún decreto similar, cf M J Lagrange, *Le judaisme avant Jesus Christ* (París 1931) 536ss, *Les cultes hellénistiques,* 325s Otros han propuesto otros casos particulares, cf P Heinisch, 274, F Cumont, *Lux perpetua,* 324-327, G Scarpat, *Ancora,* 183s, C Larcher, III 812s Pero cabe preguntarse si el autor, más que aludir a algun caso determinado, incluido el culto particular a Dióniso, no intenta incluir en su ejemplo todos los casos de divinización por iniciativa de las personas privadas A continuación hablará de *decretos de los soberanos* (v 16b) W L Dulière ve en 14,15 una alusión directa a la divinización de Antinous, favorito de Adriano y muerto ahogado en el Nilo en el año 130 d C , por lo que el v 15 adquiere importancia decisiva, según él, para la datación del libro de la Sabiduria, cf *Antinous et le Livre* Una crítica de la posicion extrema de Dulière la hace G Scarpat en su *a c* , 186-189, cf F Ricken, *Gab es,* nota 1

[27] L Alonso Schokel, *Sabiduria,* 174

consagraban al nuevo fiel y le conducían progresivamente hasta la unión mística con el dios [28].

16 El verso debe unirse a los que sigue más bien que al v.15. Por medio de εἶτα se marca el comienzo de algo distinto a v.15 [29]; se trata del culto público a los soberanos en contraposición al culto familiar, tributado al hijo.

Los v.16-20 forman una unidad secundaria dentro de la más genérica de v.15-21 [30]. Además del tema: culto al soberano, una inclusión confirma esta opinión: ἀσεβές (v.16a) - σέβασμα (v.20b).

Ley (v.16a) y *decretos de los soberanos* (v.16b) están más coformes con el rey de v.17c que con el padre de v.15a. Asimismo ἐθρησκεύετο (*dar culto*) de 16b está de acuerdo con θρησκεία (*culto*) de v.18a, aplicando al culto del soberano. *La costumbre* se llama *impía,* porque atenta contra la verdadera piedad o adoración debida al Dios verdadero. *La estatuas:* τὰ γλυπτά, en la versión griega equivale a ídolos (cf. Sal 97,7; también Dt 7,5.25; Is 10,10; Sal 78,58; 106,19.36.38, etc.). El culto idolátrico a las estatuas [31] se introduce en la vida pública, en opinión del autor, *por decreto de los soberanos;* quizás esté pensando en la orden de Nabucodonosor de adorar su propia estatua (cf. Dan 3) o en decretos semejantes al de Canope. El autor, como judío que es, no puede olvidar que en el decálogo se prohíbe la fabricación de imágenes, de estatuas, y su adoración (cf. Ex 20,4-5; Dt 5,8-9).

17. Este verso indica el primer paso hacia la adoración de las imágenes de los reyes. Todavía no es adoración, es veneración del rey, bastardeada por la adulación. En esta primera fase no es de suyo reprensible la representación por medio de la imagen, y más en un mundo helenizado tan amante de la escultura. Pero, según la mentalidad judía, la veneración de una imagen desemboca fatalmente en idolatría [32].

18-20 El autor reflexiona sobre un aspecto de la producción artística del mundo griego clásico y contemporáneo (helenista). Descubre la función e influencia decisivas de los artistas y de las obras de arte en el proceso histórico del culto a los soberanos. Los artistas, según el autor, no están libres de culpa al utilizar su arte para medrar, adulando a los soberanos e

[28] En la antigüedad fueron muy célebres los misterios eleusíacos, dionisiacos, órficos, isíacos, etc Los iniciados estaban obligados a guardar el secreto en todo lo relativo a los misterios con las personas ajenas a las asociaciones mistericas, cf A J Festugière, *L'idéal,* 119ss, *Le monde greco-romain,* cc 3-4, L Cerfaux, *Influences des mysteres sur le judaisme Alexandrien avant Philon* Le Museon 37 (1924) 29-88

[29] εἶτα en v 22a también señala el inicio de otra perícopa, v 16a y 22a son los dos únicos casos en Sab donde aparece εἶτα

[30] Cf M Gilbert, *La critique,* 130s

[31] Tanto θρησκεύειν, *dar culto* (11,15, 14,16), como θρησκεία, *culto* (14,18 27), pueden tener sentido bueno o peyorativo, según sea el objeto venerado Entre los libros canónicos de la versión LXX solamente aparecen en Sab, cf K L Schmidt, θρησκεία TWNT, III 155-159

[32] G Scarpat (*Ancora,* 181), apoyado en E Zeller (*Die Philosophie der Griechen,* III 2, 295 nota) defiende que el rey ausente de que aquí se habla es Calígula, dato que apoya su tesis sobre la datación del libro de la Sabiduría La argumentación es poco consistente, porque el autor no se dirige solamente a los habitantes de Alejandría, o del delta del Nilo, sino al menos a todos los habitantes del mundo griego (cf 1,1) D Winston defiende que Sab 14,16-20 al menos se refiere a la epoca de Augusto (cf *The Wisdom,* 21-22)

induciendo a la muchedumbre ingenua a un culto indebido [33]. El autor reconoce los méritos de la obra de arte: *el encanto de la obra* (v.20), pero no aprueba las intenciones dolosas del artista, que con su arte violentó el parecido en favor de la belleza. Un juicio tan genérico no puede aplicarse indiscriminadamente a todos los artistas. El estilo es retórico y carece intencionadamente de matices.

El autor ha querido explicar en esta perícopa tanto el origen del culto privado a los familiares (v.15), como el del culto oficial a los soberanos (v.16-20). Una inclusión manifiesta relaciona los dos temas [34].

21. Conclusión. El verso resume y culmina magníficamente la perícopa que comenzó en 14,11. καὶ τοῦτο recuerda a τοῦτο καί de v.11a; aquí como allí el τοῦτο está usado prolépticamente, por lo que le sigue el ὅτι, su explicación y causa: *este hecho...: que...*

La construcción griega de v.21a es exactamente la misma que en v.11bcd: *llegar a ser una cosa para. Trampa,* insidia, emboscada que hará caer a los hombres en el absurdo de tomar como Dios lo que ni siquiera tiene vida (v.21c). *Para el mundo* (τῷ βίῳ), es decir para todos los hombres (cf. 8,7; 10,8).

El v.21b compendia v.15-20: *La desgracia* nos recuerda al padre atormentado de v.15 y *el yugo del poder* (τυραννίδι) a los soberanos (τυράννων) de v.16b, al rey de v.17c y al potentado de v.19a.

Por fin llegamos a v.21c, cima de todo el proceso de divinización descrito en las estrofas que han precedido. Como es además el límite divisorio entre la invención de los ídolos (v.11-20) y la inmoralidad que de ello se deriva (v.22ss), v.21c ocupa el centro literario de 13,10-15,13, es decir, de toda la digresión 13-15 [35]. Así se explica el tono solemne y majestuoso que tiene: *Impusieron el nombre incomunicable a la piedra y al leño.*

El nombre incomunicable es el nombre de Dios (cf. v.15c), ya que no se puede dar a criatura alguna. Is 42,8 proclama: «Yo soy el Señor, éste es mi nombre, no cedo mi gloria a nadie ni mi honor a los ídolos» [36]. *La piedra y el leño* son los ídolos (cf. Is 37,19; Jer 3,9; Ez 20,32).

Se observa cierta incoherencia entre el v.21c y toda la perícopa 14,15-20, pues el culto a las imágenes y estatuas de que en ella se habla no implica que se les dé el nombre de Dios y, por consiguiente, se les considere algo divino; más bien habría que excluir tal suposición. Es al hijo muerto al que se venera como un dios (v.15c) y al rey ausente al que se le juzga digno de adoración (v.20b). Las imágenes y estatuas han dado ocasión para tal

[33] Era costumbre en tiempo helenista dar el apelativo de «dios» a los Tolomeos en Egipto y a los Seléucidas en Siria. Los emperadores romanos serán también llamados divinos; cf. M.J.Lagrange *Les cultes hellénistiques*, 320; L.Cerfaux-J.Tondriau *Le culte des Souverains; La Regalità Sacra*. Studies in the History of Religions IV (Leiden 1959) 259-280.367-434; D.Winston, *The Wisdom*, 22.

[34] *Al que antes era un hombre... ahora lo venera...* (v.15c) / *al que poco antes veneraba como hombre, juzga ahora...* (v.20b).

[35] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 255.

[36] Cf. É des Places, *Du Dieu jaloux; Un terme biblique et platonicien.*

aberración, han servido de tropiezo y trampa para los hombres necios, por lo que Dios las detesta (cf. v.11.20b).

•

Consecuencias morales de la idolatría

14,22 Luego no les bastó errar acerca del conocimiento de Dios
sino que, metidos en la guerra cruel de la ignorancia,
saludan a esos males con el nombre de paz.

23 En efecto, celebrando iniciaciones infanticidas, o
misterios secretos,
o frenéticas orgías de extraño ritual,

24 ya no conservan puros ni la vida ni el matrimonio,
sino que unos a otros se acechan para eliminarse o se
hacen sufrir con sus adulterios.

25 Todo lo domina un caos de sangre y crimen, robo y fraude,
corrupción, deslealtad, anarquía, perjurio,

26 desconcierto de los buenos, olvido de la gratitud,
impureza de las almas, perversiones sexuales,
desórdenes matrimoniales, estupro y desenfreno.

27 Porque el culto a los innominables ídolos
es principio, causa y fin de todos los males;

28 en efecto, o celebran fiestas frenéticas, o profetizan
embustes,
o viven en la injusticia, o perjuran con facilidad;

29 como confían en ídolos sin vida,
no temen que el jurar en falso les ocasione ningún daño.

30 Será doble la condena que les caiga:
por pensar mal de Dios, pendientes de los ídolos,
y por jurar contra la verdad y la justicia, despreciando
la santidad;

31 porque no es el poder de aquellos por quienes se jura,
es la justicia que se venga de los pecadores
quien persigue siempre las transgresiones de los
injustos.

24 «unos a otros se acechan para eliminarse». Lit.: «uno elimina a otro a traición».

25 «todo lo domina un caos de sangre y crimen». «Lit.: «todo (lo) domina confusamente sangre y crimen».

26 «desconcierto de los buenos» o bien «perversión de los valores» (ἀγαθῶν: neutro plural).

27 «de todos los males». Lit.: «de todo mal».
28 «celebran fiestas frenéticas». Lit.: «se enfurecen cuando se divirten».

14, 22-31. En esta nueva sección expone el autor el cuadro sombrío a que conduce la idolatría, la corrupción a que de hecho había llegado la sociedad pagana de su tiempo [37].

La causa primera y fundamental de esta corrupción la subraya la inclusión que descubrimos: *Errar acerca del conocimiento de Dios* (v.22a) y *pensar mal de Dios* (v.39b). En 14,12b ya se anunciaba el tema de la corrupción.

La perícopa se puede subdividir en dos estrofas: v.22-26, enumeración o lista de los males y vicios morales con una introducción más general, y v.27-31 o conclusión final.

22-26. Estos versos son una semblanza de un mundo entenebrecido y desnortado, porque desconoce al Dios que tiene un nombre y da la vida, y, por el contrario, ha puesto su esperanza en dioses manufacturados, seres muertos y sin nombre. El juicio del autor es muy severo, pero no injusto.

El núcleo principal de esta estrofa lo constituye la lista de males que aquejan a una sociedad que ha perdido el sentido de lo divino. La lista está enmarcada en una inclusión muy significativa: *Tan grandes males* (τὰ τοσαῦτα κακά, en v.22b) y *todo mal* (παντός... κακοῦ en v.27b).

22. La partícula εἶτα (*luego*) señala el comienzo de un nuevo tema (cf. v.16a). Este verso se puede considerar como un verso de transición o como la introducción al tema de la inmoralidad que mana de la idolatría, pues *errar en el conocimiento de Dios* es tierra abonada para toda clase de errores por ser el error más fundamental. San Pablo es del mismo parecer cuando habla del mismo tema (cf. Rom 1,18-32) [38].

El conocimiento de Dios en este contexto implica «reconocimiento y acatamiento de su poder, su camino y sus juicios. Lo contrario es la 'ignorancia', también en sentido inclusivo» [39]. Por esto llama el autor con razón *guerra,* y guerra *cruel* o de grandes magnitudes a la situación moral en que viven inmersos los paganos idólatras de su tiempo. Ellos, sin embargo, creen que están disfrutando de la paz.

Saludan con el nombre de paz: parece que el autor alude con estas palabras a la paz que proclamaban los vencedores (romanos) sobre los vencidos después de someterlos. Según Tácito: «A robar, asesinar y asaltar llaman con falso nombre imperio, y paz al sembrar la desolación» [40]. La palabra paz, que en boca de los vencedores significa victoria, dominio, para los vencidos sarcásticamente es igual a derrota y exterminio.

[37] Cf. A.J.Festugière, *Le monde gréco-romain,* 183ss; S.Wibbing, *Die Tugend,* 14-42.

[38] En la querella de Oseas (4,1-6) contra el pueblo es la falta del conocimiento de Dios la causa de los vicios que reprende; cf. Bar 3,14; 4,13. Los estoicos identificaban la sabiduría, el conocimiento, con la virtud; por el contrario, la causa de todo mal, y aun el mismo mal, era la ignorancia –ἄγνοια–; cf. Arnim, III 23,32ss.60,28ss; R.Bultmann, ἄγνοια: TWNT, I 118s; S.Wibbing, *Die Tugend,* 17-20; M.Gilbert, *La critique,* 157-161.

[39] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 176.

[40] *Vita Iulii Agric.,* 30 (trad. de J.M.Requejo); cf. G.Scarpat, *Ancora,* 185, nota 14.

Paz para los paganos equivale a disfrute de todos los placeres, aún el desenfreno; para el autor es guerra de pasiones suscitadas por la ignorancia. La verdadera paz es fruto de la justicia y consecuencia de una vida que se ajusta al conocimiento de Dios verdadero (cf. 1,1; 13,1). Es notable el uso que el autor hace de los contrastes en este v.22: conocimiento-ignorancia; guerra-paz. [41].

23-26. Enumeración de males y vicios, encuadrada por la inclusión *males / males* de v.22c (κακά) y de v.27b (κακοῦ) [42]. Esto no es una novedad, ya que los escritores profanos también enumeran los vicios de su sociedad, del paganismo, y expresan la reprobación con la creación literaria de los tormentos en los infiernos de sus mitologías [43]. El catálogo de v.23-26 es más amplio, pero ni es completo ni sigue un orden determinado. Algunos vicios citados son tan genéricos que no se pueden concretar con certeza.

)23. El autor describe en v.23 los cultos idolátricos en sus acciones litúrgicas más significativas. Los cultos mistéricos (cf. 14,15), aun los provenientes de Egipto y de oriente, se habían aclimatado perfectamente al carácter grecorromano. Al comienzo de la era cristiana estaban extendidos por toda la cuenca mediterránea y eran renombrados los celebrados en honor de Deméter o Ceres, Isis, Serapis, Dionisos o Baco, Orfeo, Mitra, etc.

El misterio, el secreto, rodeaba normalmente las celebraciones litúrgicas, en las que participan únicamente los iniciados. Por lo general se celebraban de noche. Los excesos no tenían límite; sus bacanales y orgías han quedado como tipo de la máxima corrupción [44].

Iniciaciones infanticidas: no está probado que los egipcios practicasen los sacrificios humanos; éstos eran frecuentes entre los antiguos persas, cananeos (cf. 12,5), fenicios y colonias; raramente entre los griegos y romanos [45]. En Israel también se habían practicado en otro tiempo por influjo de los cananeos (cf. Dt 18,10; 2 Re 17,17; 2 Crón 33,5s; Jer 7,31; Ez 16,20). La afirmación del autor no está privada de fundamento. Sabemos que el Senado romano tuvo que intervenir en el año 79 a.C., y Tiberio más tarde; emperadores romanos posteriores sacrificaron seres humanos [46]. No es, pues, ex-

[41] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 161-164.

[42] Cf. M.Gilbert, *La critique,* 164-169. Son 22 vicios.

[43] Como una muestra de lo que decimos, puede consultarse Platón, *Gorgias,* 525s; Virgilio, *Eneida* VI 608-623; A.J.Festugière, *Le monde gréco-romain,* II 203. San Pablo, que se dirige en sus cartas a los cristianos en medio de un mundo paganizado, repite con frecuencia catálogos de pecados. En ellos se contienen todos los vicios fustigados por los paganos y por los judíos. La nueva visión de la vida en Cristo da nueva luz; no sólo perfila y aumenta la lista de pecados, sino que a su lado aparece el catálogo de las virtudes o frutos del espíritu; cf. Rom 1,24-32; 1 Cor 5,9-11; 2 Cor 12,20s; Gál 5,19-23; Col 3,5- 8; 1 Tim 1,9s. Cf. M.J.Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (1 28-31):* RB 8 (1911) 534-549; A.Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlicht:* Neutt. Abh. XVI 4-5 (Münster 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge.*

[44] Cf. F.Lenormant, *Bacchanalia:* DAGR I 590s; A.J.Festugière, *Le monde gréco-romain,* II 167-181; M.J.Lagrange, *Le Judaïsme,* ; F.Cumont, *Les Religions Orientales,* 197s.306s; C.Larcher, *Études,* 254-259.

[45] Cf. P.Heinisch, 280. Otros pueblos que practicaban los sacrificios humanos, por ejemplo, los de Europa central, caían fuera del campo de consideración del autor sagrado.

[46] Cf. G.Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* 420s; F.Schwenn, *Menschenopfer:* PW

traño que llegase a oídos del autor el rumor de niños sacrificados, siempre aumentado por el secreto que rodeaba tales ceremonias.

Frenéticas orgías: eran las bacanales o fiestas en honor de Baco entre la profusión del vino se daba también rienda suelta a todos los instintos. Las mujeres que intervenían se llamaban bacantes y actuaban como poseídas por las furias. Las consecuencias en la vida personal y social eran funestísimas, como a continuación se describe.

24. La vida privada y en sociedad de los individuos queda marcada con el signo de la maldad y del terror. *El matrimonio* es profanado; ya no es una institución estable por la facilidad con que se disuelve. La vida humana vale muy poco; constantemente acecha el peligro de ser eliminado a traición. Las celebraciones orgiásticas se aprovechan también, traicioneramente, para eliminar enemigos personales [47].

25-26. La enumeración de los vicios se hace más fluida. El influjo de Os 4,1-2 en la redacción de este verso parece evidente: «Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel: el Señor pone pleito a los habitantes del país, que no hay verdad ni lealtad ni conocimiento de Dios en el país, sino juramento y mentira, asesinato y robo, adulterio y libertinaje, homicidio tras homicidio». *Un caos de sangre:* descripción macabra de la vida en una sociedad sin normas ni fundamentos a qué atenerse; compendia la violencia en grado extremo, todos los delitos de sangre que reflejan la poca estima en que se tenía la vida del prójimo. *Robo y fraude:* delitos en contra de los bienes del prójimo, o daño causado por medio del engaño, de la astucia y de las malas artes. *Corrupción* (φθορά): ocupa el centro en este elenco de vicios; su significación adecuada es la misma que en 14,12b: la perversión total, «la destrucción de todos los valores de la existencia [48]. *Deslealtad* o falta de fidelidad a la palabra dada o a las promesas hechas. *Anarquía* o desconcierto en todas las relaciones sociales. *Perjurio:* este tema lo desarrollará extensamente en v.28-31. *Desconcierto de los buenos,* debido probablemente a circunstancias externas de opresión, de persecución, y no simplemente al medio ambiente corrompido [49]. *Olvido de la gratitud* lleva consigo la dureza y perversión del corazón al no corresponder al bienhechor. *Impureza de las almas:* por los vicios que refiere a continuación; también impureza en su sentido ritual y moral. El autor sagrado es prolijo en enumerar los desórdenes sexuales, indicio del grado de corrupción moral social a que se había llegado en la sociedad hedonista materialista [50]. *Perversiones sexuales,* o vicios contra la naturaleza: homosexualidad, sodomía, pederastia. Estos vicio, tan extendidos en la antigüedad, fueron justificados o defendidos por muchos filósofos [51]. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testa-

15,1,956; P.Heinisch, 280.

[47] Cf. Lenormant, *Bacchanalia:* DAGR, I 590.

[48] M.Gilbert, *La critique,* 133.

[49] Para la datación del libro esta noticia puede ser interesante, sin necesidad de trasladarnos a la persecución del tiempo de Calígula. Los judíos fueron perseguidos antes, y, por parte de los no judíos, eran siempre mal mirados; cf. E.Schürer, *Geschichte,* III 150ss.

[50] Son impresionantes también los cuadros que presenta san Pablo a este respecto (cf. Rom 1,24-28; 1 Cor 6,9; Gál 5,19, etc.).

[51] Cf. A.J.Festugière, *L'idéal,* 137 y para todo 14,26 M.Gilbert: NRTh 109 (1987) 83-85.

mento anatematizaron estos vicios (cf. Gén 18,20; 19,4ss; Lev 18,22; 20,13; Jue 19,22ss; Rom 1,26-28, Jds 7). *Desórdenes matrimoniales:* plaga del divorcio, infidelidades mutuas, estupro o adulterio propiamente dicho (μοιχεία), la pérdida del amor, etc. [52]. *Desenfreno* (ἀσέλγεια) vicio sexual no identificado.

Es sentencia común que en v.23-26 el autor no ha seguido un hilo conductor para confeccionar la lista o elenco de males y vicios. Sin embargo, M.Gilbert propone una opinión que parece razonable [53].

Son 22 los vicios enumerados, como son 22 las letras del alfabeto hebreo. Este número simboliza totalidad, no perfección. La serie comienza con τεκνοφόνους τελετάς *(iniciaciones infanticidas:* v.23a): dos veces la *tau,* última letra del alfabeto hebreo, y termina con ἀσέλγεια (*desenfreno:* v.26c): dos veces la *alfa* (alef), al principio y al final del vocablo, primera letra del alfabeto. El orden, como se ve, está invertido, que es lo que significa la lista: orden invertido de valores o perversión de valores. En el duodécimo lugar, que correspondería a la letra central hebrea *lamed* encontramos φθορά (v.25b), con el significado de «corrupción máxima de los valores y de la vida humana» (cf. v.14,12b), que es lo que ha pretendido describir el autor con su lista de vicios. La perícopa siguiente lo confirmará.

27-31. Conclusión doblemente final: de la perícopa 14,22-31 y de la más general de 14,11-31. En cuanto a 14,22ss: v.27b forma inclusión con v.22c (κακοῦ / κακά) y v.30b con 22a [54]; en cuanto a 14,11-31, se repiten muchos motivos: tema de los ídolos en plural (cf. v.11a.12a y 27a. 29a.30b); ἀρχή en v.12a y 27b; el culto de los hombres a las estatuas: θρησκεία eb v.18a y 27a, θρησκεύειν en v.16b; si en v.11-14 se insistía en el castigo a los ídolos, en v.27-31 es en el castigo a los idólatras.

27. El autor relaciona directamente la corrupción de costumbres con el culto tributado a los ídolos. El que ha errado en lo más fundamental acerca de lo divino, puede llegar a los extremos imaginables de los errores ético-religiosos.

Innominables ídolos: la ley judía y la tradición prohíbe que se les nombre y se les invoque en los juramentos (cf. Ex 23,13; Dt 12,3; Jos 23,7; Sal 16,4; Os 2,19). Que el culto a los ídolos sea *principio y causa* de todo mal lo ha probado el autor a partir de 14,12; pero es que además el culto a los ídolos es el término, el punto culminante de todos los males, porque, al adorar a una criatura en lugar de a Dios, se pierde el sentido moral y, paradójicamente, se suprime toda referencia de la vida a un orden trascendente.

28-31. Estos versos desarrollan principalmente un aspecto relacionado con la venereación de los ídolos: el perjurio y su consecuencia en la vida real, la injusticia. Así confirma a la vez (γάρ) la afirmación de v.27.

28. El autor va a probar lo que ha afirmado en v.27, y para ello propone cuatro casos. *Celebran fiestas...:* se refiere a las celebraciones orgiásticas,

[52] Filón habla de «matrimonios de un día» (*De cherubim,* 27).
[53] Cf. *La critique,* 132s.
[54] κακῶς ἐφρόνησαν περὶ θεοῦ / τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν.

nombradas ya en v.23b, ocasión y causa de tantos crímenes. *Profetizan embustes* o falsedades: los adivinos intervenían a veces en las celebraciones de los misterios; muy frecuentemente eran consultados fuera de las celebraciones litúrgicas en los templos y en los lugares reservados [55]. Cuando disminuye la fe en Dios o se pierde, aumenta la credulidad, que es explotada económicamente por los falsos adivinos profesionales [56].

Viven en la injusticia: resume someramente los v.23-26. Seis veces se repite la raíz *dik-* (justicia) en v.28-31 (cf. v.28b.29b.30ac.31bc). *Perjuran con facilidad:* el tema del perjurio está presente en la lista anterior (cf. v.25b); el autor lo trata expresamente en la última estrofa que comentamos. Parece que tiene presente la prescripción del decálogo: «No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso. Porque no dejará el Señor impune a quien pronuncie su nombre en falso» (Ex 20,7; cf. Dt 5,11) [57]. El verso siguiente da la razón de la ligereza en el perjurio.

29. Las personas cultas generalmente no creían en los dioses de las mitologías. La crítica demoledora de algunas escuelas filosóficas había minado bastante la fe religiosa en lo divino. Fácilmente se pasaba de la falsedad del politeísmo y de los ídolos a la negación o al menosprecio de lo divino. En el trato social, sin embargo, las promesas y los contratos humanos, los actos más trascendentales de la mutua convivencia, eran sellados por el juramento, cuyos testigos cualificados eran los dioses e *ídolos sin vida* [58]. Al perder la fe en los ídolos y dioses, creen que se puede perjurar impunemente, sin que por ello se cometa una injusticia y sin miedo a represalias por parte de lo que no existe, o no se preocupa de lo que los hombres hagan. Es acertado el comentario de L.Alonso Schökel: «El juramento en la antigüedad era instrumento para garantizar la justicia en las relaciones sociales, pues Dios lo garantizaba. El tercer mandamiento prohíbe usar el nombre de Yahvé para dar consistencia a lo que es falso; Cristo quiere devolver a las palabras su autenticidad, sin recurso continuo al juramento. Un dios falso no podrá garantizar una verdad jurada en su nombre ni podrá vengar una falsedad amparada en su invocación. En otros términos: un juramento hecho por un dios falso no tiene valor; si ese juramento es falso, no se expone a la venganza del dios inexistente; la idolatría produce la injusticia» [59].

30. La sentencia es adversativa (δέ). Pero la justicia se restablecerá y doblemente. Los dos motivos son: el darse a los ídolos (cf. confianza en los ídolos de v.29a) y el juramento doloso.

Han pensado mal de Dios, pues, al aducir a los ídolos como testigos, o

[55] Cf. Eurípides, *Bacantes*, 298-301; Tito Livio, 39,13; y en la Escritura: Jer 14,14s; 23,25s; 34(27),9s.14s.

[56] Fueron famosos los oráculos de Delfos, atribuidos a Apolo, y los de Olimpia, a Júpiter. Todas las divinidades tuvieron sus oráculos por boca de sus sacerdotes o sacerdotisas; cf. G.Humbert, *Divinatio:* DAGR, II 1,292-319; P.Monceaux, *Oraculum:* DAGR, IV 1,214-22; Cicerón, *De divinatione*, II 56s.

[57] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 169-171.

[58] Cf. E.Seidl, *Der Eid im ptolemäischen Recht*, 1929; PW, *s.v. Eid*, 2075-2083; A.J. Festugière, *L'idéal*, 23; J.Scheneider; TWNT, V 459s.

[59] *Sabiduría*, 177.

identifican a Dios con ellos, o niegan su existencia o su providencia (cf. 13,1.10; 14,22). El juramento doloso va en contra del prójimo, ya que es una especie de emboscada traicionera por la que se desprecia olímpicamente la verdad y la justicia. También va en contra de Dios, fundamento de la ley moral, escrita en el corazón de todo hombre, y que en ninguna hipótesis puede quebrantarse (cf. Rom 2,12-16), con desprecio de la santidad de Dios y del carácter sagrado del mismo juramento [60].

31. Digno colofón de la perícopa. El tema de la justicia vindicativa (δίκη) encaja perfectamente con el contexto (cf. 1,8; 11,20). Se trata de restablecer el orden moral en el mundo que ha perdido el sentido de la jerarquización de los valores. Nos recuerda también la primera parte del libro, al hablar de *las transgresiones de los injustos,* y prepara, por contraste, la próxima perícopa sobre la misericordia divina.

Invocación a Dios y transición (15,1-6)

15,1 Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel,
tienes mucha paciencia y gobiernas el universo con
misericordia.

2 Aunque pequemos, somos tuyos, reconocemos tu poder;
pero no pecaremos, sabiendo que te pertenecemos.

3 Conocerte a ti es justicia perfecta,
y reconocer tu poder es raíz de la inmortalidad.

4 No nos extraviaron las malas artes inventadas por los
hombres,
ni el trabajo estéril de los pintores
–figuras realizadas con manchas polícromas–;

5 su contemplación apasiona a los necios,
que se entusiasman con la imagen sin aliento de un ídolo
muerto

6 Están enamorados del mal y son dignos de tales
esperanzas,
tanto los autores como los entusiastas y los adoradores.

1 «gobiernas» en forma participial: que gobiernas (διοικῶν).

2 «reconocemos tu poder». Lit.: «reconocedores de tu poder». Hay que notar que los dos εἰδότες del v.2 no tienen el mismo significado; el primero (v.2a): *reconocedores de;* el segundo (v.2b): *conocedores, sabedores de,* «sabiendo».

[60] El autor en v.30 utiliza recursos de estilo para subrayar ciertas oposiciones: «Alitera maliciosamente 'ídolos' y 'en falso': *eidolois - en dolo*; alitera además 'pensar y despreciar': *phronein - kataphronein* (el primer verbo recoge 1,1); marca la oposición *dikaia - adikos,* que se prolonga en el verso siguiente: *dike - adikon.* La santidad es la sanción divina de la justicia» (L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 177).

4 «las malas artes inventadas por los hombres». Lit.: «la invención malvada de los hombres». «figuras realizadas». Lit.: «figuras embadurnadas».

5 «su contemplación». Lit: «cuya vista». El relativo ὧν tiene por antecedente las obras de los artistas de que se ha tratado en v.4, o, más en concepto, los colores de v.4c. «que se entusiasman» no es proposición de relativo, sino consecutiva: de suerte que, por la partícula τέ (cf. J.Fichtner). El verbo en singular –ποθεῖ– se explica de diversas maneras: el verbo está en singular, aunque se refiere a los necios (v.5a); debe tener, por lo tanto, sentido distributivo (cf. J. Fichtner, C.Larcher). Otros prefieren la lección ἄφρονι de S* A* y otros minúsculos. N. Fernández Marcos traduce: «hace desear», por lo que v.5b guarda paralelismo con v.5a, teniendo como sujeto de ποθεῖ al mismo de ἔρχεται, es decir, ὄψις: *la visión* o *vista*.

15,1-6. La perícopa ofrece un fortísimo contraste con el contexto precedente; es como llegar a un oasis vivificante después de caminar por un desierto desolador. Su unidad se descubre por el análisis interno y por las referencias externas. Corresponde estructuralmente a 14,10: las dos perícopas encuadran la parte central de la digresión, a saber, 14,11-31. 15,1-3 y 14,3-6 son las únicas oraciones que se dirigen a Dios en cc.13-15: «Las dos perícopas terminan con enumeraciones análogas, condenando una al ídolo y al idólatra, la otra a toda clase de idólatras» [61].

La perícopa consta de dos partes: Invocación a Dios (v.1-3) y transición (v.4-6) [62].

1-3. El autor se dirige directamente a Dios en segunda persona (cf. 14,3-6). A la bondad y misericordiosa fidelidad de Dios corresponde la fidelidad de Israel, que se reconoce propiedad del Señor. Se especifican también las relaciones entre Israel: *nosotros,* y Dios: *tú.*.

1. De forma repentina, con un apóstrofe, el autor interrumpe el discurso; la conjunción adversativa δέ manifiesta el fuerte constraste entre los ídolos sin vida e impotentes de los gentiles (cf. 14,29-31) y el Dios vivo y personal: *Tú,* entre la situación de condena de los idólatras (cf. 14,30s) y la condición de privilegio del pueblo que Dios se ha escogido como suyo. La forma dialogal de las oraciones revela también el hondo sentimiento del orante, el autor, que proclama su fe confiada en el Dios que ha elegido a su pueblo, del que se siente solidario: *Dios nuestro.*

El autor se siente también orgulloso de formar parte de ese pueblo –nosotros–, que se distingue de los demás por la fe en el Dios único y verdadero. El vocativo *Dios nuestro* (ὁ θεὸς ἡμῶν) le era familiar al autor, pues la misma expresión se repite en oraciones de la Biblia en griego, especialmente en contextos penitenciales (cf. 2 Esd 9.10; Sal 99,8; Is 26,12s; Jer 3,22; Bar 2,12.15.19.27; 3,6; Dan 9,15).

Siguen cuatro predicados (tres adjetivos y un participio), que son cuatro

[61] M. Gilbert, *La critique,* 196; en cuanto al vocabulario se puede notar: ἀσεβῶν - ἀσέβεια en 14,9 y σεβόμενοι en 15,6b; τῷ δράσαντι en 14,10 y οἱ δρῶντες en 15,6b.

[62] Cf. A.G.Wright, *The Structure* (1967) 180; J.Vílchez, *Sabiduría,* 743; M.Gilbert, *La critique,* 193s.

manifestaciones del mismo Dios. El contexto fundamental en el que se inspira nuestro autor es Ex 34,6: «El Señor pasó ante él ‹Moisés› proclamando: El Señor, el Señor, *el Dios* compasivo y clemente, *paciente* (μακρόθυμος), misericordioso (πολυέλεος) y *fiel* (ἀληθινός)» y en su contexto, aunque no de una manera servil ni exclusiva. *Eres bueno* (χρηστός): atributo divino por excelencia, como manifiesta su obra, la creación entera (cf. 11,24-26), y demuestra con largueza la historia real de su pueblo Israel yla de todos los otros pueblos (cf. 12,15-22). El adjetivo χρηστός no está en Ex 34,6, pero, aplicado a Dios y como traducción del hebreo *t'b*: bueno, es frecuente en los Salmos, no así fuera de ellos [63]. Fiel (ἀληθής): que mantiene su palabra y cumple perfectamente sus promesas. Dios se ha revelado así también roca segura en quien se puede confiar; jamás ha faltado a su palabra (cf. 3,9). Por la fe en la fidelidad divina el pueblo israelita pudo superar todas las pruebas de su historia. En Ex 34,6 ἀληθινός con el mismo significado (cf. también Núm 14,18 y Sal 86,15) [64].

Que tiene *mucha.paciencia* (μακρόθυμας), por la misericordia y anchura de corazón (cf. 11,23-12,2; Rom 2,4; también está een Ex 34,6 y en pasajes paralelos e inspirados en él (cf. Núm 14,18; Neh 9,17; Sal 7,11; 86,15; 103,8; 145,8; Eclo 2,11; 5,4; Joel 2,13, etc.).

Gobiernas el universo con misericordia: como buen padre de familia, Dios gobierna el mundo. El aspecto de la misericordia está sin duda inspirado en Ex 34,6. La fórmula διοικεῖν τὰ πάντα ya la ha utilizado el autor en 8,1b [65], y pertenece al vocabulario preferido de los estoicos, aunque no es de uso exclusivo de ellos. Como sabemos, el pensamiento estoico es panteísta y materialista. El autor de Sab, sin embargo, conserva pura la idea de Dios personal y trascendente, como en todo el Antiguo Testamento. La nueva formulación en términos estoicos transmite la doctrina tradicional en Israel de la omnipresencia divina y de su actividad universal (cf. Sal 139; Is 6,3; Jer 23,24, etc.), especialmente manifiesta en la historia del pueblo de su alianza; *con misericordia*, aspecto que resalta en Ex 34,6-7 y paralelos.

2. El autor habla como miembro del pueblo; su voz es eco del pueblo. Israel y cada uno de sus hijos es posesión especial de Yahvé: *somos tuyos*, por la alianza que han contraído (cf. Sal 135,4; Ex 19,5; Jer 3,24; 11,4) y que se mantiene firme hasta el final de los tiempos (cf. Jer 24,7; 31,33; Ez 34,24).

La infidelidad posible al pacto por parte del pueblo: *aunque pequemos* [66], no le sustrae del dominio de Dios, pues Dios es eel Señor absoluto de toda la tierra y de sus habitantes (Sal 24,1), aunque lo sea de una forma particular de Israel, porque Dios lo ha elegido entre los demás pueblos y porque el

[63] Cf. Sal 25,8; 34,9; 86,5; 100,5; 106,1; 119,68; 136,1; 145,9; Nah 1,7; Jer 40 (33),11. Cf. J.Ziegler, *Dulcedo Dei*, 24.29s; C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence:* RB 54 (1947) 321-324.

[64] M.Gilbert mantiene el sentido ambiguo de ἀληθής, entre verídico o fiel que hemos preferido, y verdadero (cf. 12,27c); por eso lo traduce por *vrai* (cf. *La critique*, 178s).

[65] En 8,1b aparece también χρηστῶς que, al menos, influye en la redacción de 15,1a: χρηστός (cf. M.Gilbert, *La critique*, 177).

[66] Referecia probable al pecado del pueblo después de la alianza del Sinaí (Ex 24), cuando lo del becerro de oro (Ex 32).

pueblo ha preferido seguir al Señor, reconociendo su señorío y poder soberano. Por su poder omnipotente Dios puede restablecer la gracia y amistad que el hombre pecador destruye; por su misericordia el Señor de hecho se ha mostrado perdonador y benevolente.

Que la omnipotencia divina no sea incompatible con su misericordia, sino todo lo contrario, es pensamiento familiar al autor (cf. 11,23-12,2). *Pero no pecaremos:* el autor parece que quiere corregir la hipotética concesión de v.2a; es más un firme propósito, un deseo que una certeza, causadas por el conocimiento fundado en una larga experiencia religiosa de que en realidad somos algo de Dios, *que te pertenecemos* o hemos sido contados por ti como cosa tuya (σοί) [67].

Si en v.2a el autor aludía veladamente al pecado de idolatría del pueblo en el desierto, en v.2b el *no pecaremos* parece que debe interpretarse con relación a la idolatría. El pueblo judío se siente obligado a dar testimonio de su fe monoteísta en medio de los paganos que además de politeístas son idólatras.

3. El verso profundiza más en la misma línea comenzada ya en v.2. *Conocerte:* no se trata de un mero conocimiento teórico de Dios, sino de un conocimiento que expresa la orientación total de la persona con Dios [68].

El v.3, construido según la técnica del paralelismo sinonímico, contiene cuatro términos que, aunque no son totalmente idénticos, se relacionan íntimamente: conocer a Dios, perfecta justicia, reconocer el poder soberano de Dios, raíz de inmortalidad.

El justo «posee el conocimiento de Dios» (2,13a). En efecto, el que conoce a Dios y vive según las exigencias morales y religiosas de este conocimiento, ése es el que le agrada y se puede llamar justo (cf. 3,9); mucho más en medio de un mundo que lo desconoce y que por ello está sumido en un caos de sangre y de crímenes (cf. 4,10-15; 14,22.25.27). Pero según leemos en 1,15: «la justicia es inmortal», y solamente los justos alcanzarán la vida que no acaba (5,15a) [69]. Así que también hay correspondencia entre la *justicia* del hombre y *la inmortalidad* [70].

La relación entre el conocimiento-reconocimiento del poder soberano de Dios y la inmortalidad se descubre al releer lo que hemos dicho a propósito de 15,2. Reconocer la soberanía de Dios es, entre otras cosas, la aceptación del señorío de Dios en la vida, y su proclamación ante los demás pueblos es la puesta en práctica de la voluntad expresa del Señor en sus preceptos y mantener la palabra dada en la alianza. El que esto hace, vivirá para siempre. Lo que en Dt 30,15-20 era una promesa de larga vida, se ha convertido en Sab en promesa de eternidad (tesis de la primera parte de

[67] A propósito de los εἰδότες del v.2, cf. M.Gilbert, *La critique,* 185s.

[68] El texto griego emplea los dos verbos ἐπίστασθαι (v.3a) y εἰδέναι (v.3b), que a veces son sinónimos y convertibles, como aquí. De suyo, εἰδέναι. De suyo, εἰδέναι tiene un sentido general, y ἐπίστασθαι se reserva para el conocimiento científico; cf. Liddell-Scott, *s.v.* ἐπίσταμαι II 2,659a.

[69] Adviértase el parecido de Jn 17,3 con Sab 15,3; cf. también Jer 31,31.

[70] Como expresamente reconoce G.Scarpat en *Una speranza,* 493.

Sab). Así puede decir con razón el autor en v.3b que reconocer o acatar tu poder soberano es raíz, causa de inmortalidad.

La relación entre el conocimiento del poder de Dios y la *inmortalidad* es quizá más sutil, pero se mueve dentro de las categorías bíblicas [71]. La muerte es el supremo enemigo del hombre; nadie puede escapar a su poder, entronizado en el seol o morada de los muertos (cf. Gén 37,35; Sal 55,16; Prov 1,12; Sab 2,1). La muerte personificada tiene también un poder fatal sobre los vivos (cf. Jer 9,20; Os 13,14, etc.): el poder de Yahvé, sin embargo, subyuga las potencias de la muerte y libera de su dominio (cf. Sal 49,16; 139,8; Prov 15,11; Dt 32,39; 1 Sam 2,6), doctrina expresa en Sab 16,13. La experiencia y certeza de este poder divino –el conocimiento de su poder–, destructor de las fuerzas disolventes de la muerte, experimentado en la historia salvadora del pueblo, hace posible nuestra inmortalidad.

Los dos esticos aisladamente tienen sentido propio, pero relacionados, como están aquí, se complementan: *conocer el poder de Dios* es conocerle, y la *perfecta justicia* dice relación directa con la inmortalidad o unión escatológica del justo con Dios.

4-6. Estos versos sirven de transición. 15,1-3 trataban de las relaciones entre Dios e Israel; en v.4-6 ya no se habla de Dios, sino de los idólatras (una sola vez de Israel, cf. *nos* en v.4a).

«La primera parte (v.1-3) está dominada por verbos de conocer reconocer (cuatro) y se opone a la 'necedad' de la segunda parte (v.4-6); mientras el reconocimiento es consciente y sobrio, la necedad es entusiasta e inconsciente» [72].

La unión de estos versos con 15,1-3 es manifiesta y múltiple. La partícula γάρ en v.4a engarza causalmente el v.4a con lo que precede; el pronombre personal *nos* (ἡμᾶς: v.4a), remite al ἡμῶν de v.1a; por contraste el *sin aliento* (ἄπνουν) y *un ídolo muerto* de v.5b a *la inmortalidad* de v.3b.

4. Frente a la turba de adoradores de ídolos los adoradores de Yahvé: *nos*. ¿Quiénes son estos *nosotros?* El autor se refiere a su tiempo y se identifica con lo que sería «el resto» aunténtico del Israel histórico, el núcleo representativo del pueblo elegido, heredero del «pueblo santo» (10,15) de los tiempos antiguos. Este pueblo no ha claudicado ante el atractivo de los ídolos, ni lo ha extraviado «la invención malvada de los hombres», sus malas artes, que se han concretado en la fabricación de estatuas-ídolos (cf. 14,12ss), ni las obras de arte de los pintores.

El autor no puede olvidar los preceptos de la Ley que prohíben la fabricación de imágenes representativas de lo divino, de lo humano y de lo infrahumano (cf. Ex 20,4; Dt 4,15-18; Lev 19,4). Ya ha recordado, además, la malsana intención de muchos artistas (la ambición y el lucro, la adulación, etc.). Tampoco podía ignorar la corriente, dentro del más puro helenismo,

[71] Sobre el tema, véase R.E.Murphy, *To Know Your Might;* R.J. Taylor, *The eschatological Meaning*, 116-119; C.Larcher, *Études*, 281s; M.Gilbert, *La critique*, 189s, nota 96, que rebate la interpretación de R.E.Murphy; también DBS XI 112.

[72] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 179.

que despreciaba las artes plásticas [73]. De estas formas de pensar ambientales, tan acordes con el espíritu judío, aunque no fueran las más extendidas, se vale el autor en su tratado contra la idolatría. Las imágenes y dibujos murales generalmente eran policromados (cf. 13,14).

5. El autor se refiere a un tema conocido en el helenismo. Tenemos abundantes testimonios que confirman las aberraciones sexuales cometidas con imágenes veneradas [74].

Imágenes sin aliento: el elemento helenístico está unido al bíblico (cf. Jer 10,14; 51,17=LXX 28,17; Hab 2,19; Sal 135,17). *Un ídolo muerto* (cf. 13,10.18). En 1,16 los impíos son cautivados por el amor de la muerte; aquí *los necios,* por el amor de una imagen.

6. *Enamorados del mal:* porque los ídolos son un mal en sí y porque de la idolatría provienen tantos males (cf. 14,11-31). Las reminiscencias de pasajes anteriores, como hemos visto en v.5b, continúan en v.6. Los *enamorados del mal* se oponen a los amantes de la Sabiduría en 8,2.

Dignos de tales esperanzas: el objeto de la esperanza son las imágenes muertas (cf. v.5). El que ama se identifica con el objeto de su amor; por esto los idólatras, como los impíos de 1,16b, son dignos de pertenecer a la muerte (cf. Sal 115,8; 97,7).

El v.6b contiene una enumeración ascendente de todos los tipos de idólatras, de los que ha tratado con anterioridad y que ya han sido condenados juntamente con los ídolos (cf. 14,8-9). *Los autores* o fabricantes (οἱ δρῶντες; cf. 14,10: inclusión); *los entusiastas* (οἱ ποθοῦντες; cf. v.5b) y por último *los adoradores* (οἱ σεβόμενοι; cf. 14,9), que representan a todos los veneradores de falsas divinidades o de ídolos, de los que el autor ha venido tratando desde 13,1.

El v.6 sirve de transición, pues introduce en la siguiente perícopa del alfarero idólatra.

El alfarero y los ídolos de arcilla (15,7-13)

15,7 En efecto, un alfarero se afana amasando la arcilla
maleable;
moldea cacharros para nuestro servicio,
pero con el mismo barro modela por igual
vasijas destinadas a menesteres nobles e innobles;

[73] Cf. Platón, *República,* 602D - 603B; los estoicos representan, al menos en parte, una fuerte corriente contra la pintura y las estatuas, cf. I.Heinemann, *Poseidonios,* I 73ss; Estrabón, VII 3,7; Séneca, *Epist.*, 88,18; C.Larcher, III 854s; M.Gilbert juzga con benevolencia a nuestro autor, al emitir el siguiente juicio: «Nada... en Sab 14,20 y 15,4 y sus contextos permite pensar que el autor excluya absolutamente toda imagen y toda escultura: solamente rechaza al ídolo» (*La critique,* 192).

[74] La leyenda helenística de Pygmalión, rey de Chipre, enamorado de una estatua y diversas variantes; cf. E.Wust, *Pygmalion:* PW 23, 2,2074-2076; Ovidio, *Metamorfosis,* 10,243ss; Clemente Alej., *Protrept.*, 4,17 (4,57,1-5): PG 8,155s; Arnobius, *Ad gentes,* 6, 22: PL 5,1206-1208.

el destino de cada una
lo decide el barrero.

8 Malogrando su trabajo, modela con el mismo barro un dios falso,
el que poco antes nació de la tierra,
para volver en breve allí de donde lo sacaron,
cuando le reclamen la vida prestada.

9 Pero le trae sin cuidado tener que agotarse
y que su vida sea efímera;
compite con orfebres y plateros,
plagia a los escultores en bronce
y tiene a gala modelar réplicas.

10 Su mente es ceniza; su esperanza, más mezquina que la arcilla,
y su vida vale menos que el barro;

11 pues no reconoció a quien lo modeló a él,
le infundió un alma activa
y le sopló aliento vital,

12 sino que consideró la vida como un juego,
la existencia como una feria de negocios;
«hay que sacar partido -decía- de lo que sea, hasta del mal».

13 Este más que nadie sabe que peca:
el que fabrica con materia terrosa vasijas frágiles y estatuas.

7 «se afana amasando la arcilla». Lit.: «que amasa laboriosamente la tierra suave». «moldea cacharros». Lit.: «moldea cada objeto». «o innobles». Lit.: «y a lo contrario». «el destino de cada una». Lit.: «cuál es el empleo de cada una de ellas en particular». «lo decide». Lit.: «Es juez» (para la fijación del texto, cf. M.Gilbert, *La critique,* 197 nota 1).

8 «de donde lo sacaron». Lit.: «de donde fue sacado». «la vida prestada». Lit.: «la deuda del alma».

9 «agotarse»: muchos autores traducen el verbo κάμνειν por «morir» (cf. 4,16a).

10 «su mente». Lit.: «su corazón».

12 «consideró» corresponde a la lectura ἐλογίσατο (B* S y otros minúsculos); pero el plural ἐλογίσαντο está atestiguado por B S y más minúculos. El plural equivaldría al impersonal «se consideró» (cf. M.Gilbert, *La critique,* 200s).

15,7-13. La estrofa constituye una nueva unidad, una perícopa determinada por el tema: el alfarero y los ídolos de arcilla, y por dos inclusiones: *tierra - tierra* (γῆν - γεώδους: v.7a y v.13b) y *vasijas* (σκεύε: v.7d y 13b).

En la composición estructural del conjunto 13,10-15,13 la unidad 15,7-13

corresponde a la perícopa del carpintero (13,19-19), a la que hace repetidas alusiones [75]. Se distingue de 13,10-19 principalmente en que el carpintero fabrica un ídolo de madera para satisfacer su devoción particular; el alfarero de 15,7-13, en cambio, es cínico y ambicioso, hace ídolos de barro impulsado no por la devoción personal, sino por el deseo de ganancias. En el ejemplo de 13,10ss apenas se fijó el autor en la persona misma del carpintero; su atención principal se centraba en el ídolo, fabricado con los residuos de la madera, que hacía de providencia; en el caso del alfarero el centro de la atención se ha desplazado: es el alfarero mismo que juega a ser demiurgo y, a través de él, hay que juzgar el fruto de su trabajo, el ídolo de barro.

La perícopa del alfarero, dentro del tratado sobre la idolatría, tiene, pues, una significación propia: acentúa magistralmente la inanidad de los ídolos de arcilla y, sobre todo, la culpabilidad de su hacedor el hombre.

7-9. Estos tres versos describen la actividad del alfarero o trabajador en arcilla (cf. πλάσσει en v.7.b8a y 9e), actividad útil y laudable en v.7ab, pero reprensible en v.7c-9.

7. Este verso se presenta como el inicio de la ilustración o prueba del final del v.6: los fabricantes de ídolos; de aquí su comienzo: καὶ γάρ, que debe traducirse: *y en efecto.*

Se afana amasando: que amasa laboriosamente la tierra suave, la arcilla. El autor describe en estos dos primeros esticos, el laborioso trabajo del alfarero, sin indicios de crítica alguna.

La imagen del alfarero que trabaja la arcilla en su taller debió de ser muy familiar en todos los pueblos desde el descubrimiento de la cerámica. Aún hoy día llama la atención su destreza en el modelado del barro bien preparado. Jer 18,2-4 y Eclo 38,29s nos describen al alfarero en plena acción.

El tema del artesano que de la misma materia fabrica utensilios u objetos para usos nobles y comunes, santos y profanos (cf. 13,11-13), es también un tópico helenístico. Horacio escribe satíricamente: «Era yo en otros tiempos un tronco de higuera, un leño inútil, cuando un artesano, dudando de si hacer conmigo un taburete o un Príapo [dios rústico de origen asiático], prefirió convertirme en el dios. Dios desde entonces, soy el supremo terror de ladrones y aves...» [76]. El mismo tópico será explotado por los apologetas cristianos: «En cuanto a vuestras estatuas o simulacros, yo no veo otra cosa que materias gemelas de las de los vasos e instrumentos comunes, o bien materia que proviene de esa misma vajilla y mobiliario, aunque cambiada de destino por la consagración, merced a la libertad del arte, que cambia la forma» [77]. El alfarero o barrero [78] es el árbitro; de su voluntad depende que

[75] Las referencias son ὑπερεσίαν 15,7b, cf. 13,11d; σκεύη 15,7d, cf. 13,11d; χρῆσις 15,7f, cf. χρήσιμον 13,11d; χρυσουργοῖς καὶ ἀργυροχ. 15,9c, cf. χρυσὸν καὶ ἄργυρον 13,10c; πορίζειν 15,12c, cf. πορισμοῦ 13,19a y πορισμῶν 14,2a; cf. A.G. Wright, *The Structure* (1967) 181; M.Gilbert, *La crititque*, 203s; DBS XI 75.

[76] *Sát.*, I 8,1-4 (trad. de A. Cuatrecasas).

[77] Tertuliano, *Apolog.*, 12,2; cf. Atenagoras, *Supplic. pro christianis*, 26; *Epist. ad Diognen.*, 2,2; Minucius Félix, 24,6-7; Justino, *Apol.* I 9,2-3; M.Gilbert, *La critique*, 205-207.

[78] Al κεραμεύς: alfarero de v.7a corresponde el πηλουργός: que trabaja en barro o *barrero*

una misma materia sea ennoblecida o no por el uso a que esté destinado el utensilio (cf. Bar 6,45).

8-9. Los v.8-9 se relacionan muy estrechamente, llegando a formar una pequeña unidad [79], no desligada de v.7 [80]. El autor reflexiona sobre el trabajo del alfarero que modela ídolos de barro y comienza el juicio negativo que culminará en v.10-13.

8. Comienza el verso con un καί que parece marcar una sucesión temporal: «después». κακόμοχθος: «trabajo malogrado» (¡?), utilizado adverbialmente; aparece quí por única vez en toda la literatura griega; califica al hacedor de ídolos en su malvado trabajo, o también, la misma acción del alfarero que modela un ídolo de barro y, por eso, su esfuerzo es perverso, digno de represión. Probablemente esta palabra ha sido acuñada por el autor a semejanza de κακότεχνος (15,4a) y hace juego con ἐπίμοχθον (laboriosamente, afanosamente) de v.7a.

Un dios falso, vacío, vano (θεὸν μάταιον, cf. 13,1a), objeto del trabajo malogrado, malvado del alfarero. *Con el mismo barro* con el que fabrica las vasijas y utensilios domésticos (cf. v.7c). La naturaleza del dios de barro no supera la de los cacharros más modestos de la cocina, por esto es *un dios falso.* Dios, sin embargo, es «Dios verdadero» (12,27), no μάταιος, sino ἀληθής.

El lenguaje del autor en v.8bc está tomado de la Biblia. Gén 2,7 y 3,19 (LXX) fundamentan la tesis de que todo hombre viene de la tierra y a ella vuelve (cf. Job 34,15; Ecl 3,20; 12,7; Eclo 41,10). Los autores sagrados van más allá en la interpretación y se aplican a sí mismos los textos que Génesis dice de Adán (cf. Job 10,8-9; 33,6; Is 64,7; Sal 103,14), y nuestro autor los aplica al modelador de ídolos, porque está convencido de que puede aplicarlos a todo hombre. Concepciones parecidas sobre el origen y destino del hombre pululan en el mundo greco-romano, aunque los puntos de vista son muy diferentes [81].

La imagen del movimiento circular: venimos de la tierra y pronto volveremos a ella, expresa gráficamente lo efímero de la vida humana (cf. 2,1-2). Pero el hombre no es sólo este ser, hijo de la tierra y destinado a disolverse en ella. Por ser, al mismo tiempo que *tierra,* espíritu, puede elevarse al ámbito de lo divino y entablar diálogo con Dios. El alma, principio vital, proviene de Dios (cf. v.11; Gén 2,7), es como un empréstito de Dios (cf. v.16).

También es frecuente entre los griegos y romanos la concepción del alma como un préstamo, como una deuda (χρέος) que se devuelve o se paga al morir: «La vida a nadie se da en propiedad, a todos en usufructo» [82].

de v.7g, comienzo y final del v.7.

[79] πλάσσει formaría inclusión en v.8a y 9e; al *dios falso* de v.8a corresponden las *falsificaciones* de v.9e.

[80] El mismo πλάσσει en v.7b; κακόμοχθος en v.8a recuerda a ἐπίμοχθον de v.7a; se repite la expresión ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ en v.8a y v.7c.

[81] Cf. Aristófanes, *Aves,* 686; Hesíodo, *Obras,* 60; Jenófanes, *Fr.* 27: Diels I 135; Lucrecio, *De rerum natura,* II 998; Horacio, *Carm.,* I 16,14; Sexto Emp., *Adv. Math.,* IX 28; A.J.Festugière, *L'idéal,* 147; C.Larcher, III 864.

[82] Lucrecio, *De rerum natura,* III 971. Cicerón escribe: «La naturaleza te dio el usufructo de la vida como se da el dinero, sin señalar día para el pago. ¿Por qué te quejas cuando te reclama lo que es suyo? Con esa condición lo habías recibido» (*Tusc.* I 39,93); cf. Ps.Platón,

Cuando «el espíritu vuelve a Dios» (Ecl 12,7b), el hombre deberá rendir cuentas de su vida.

9. El autor presenta al alfarero en plena acción, descubriendo las motivaciones profundas y ocultas de su actividad febril. No le preocupa que su trabajo sea agotador (cf. v.7a y 8a), ni que su vida, el tiempo de su vida, sea breve [83]. Lo que motiva al alfarero en su trabajo es el ridículo afán de competir con artistas que modelan metales nobles. Rivaliza *con orfebres, plateros* y *escultores* en la venta de su industria. Las imágenes que modela el alfarero son cocidas al fuego y recubiertas con barniz y pintura (cf. 13,14). No pretende vender fraudalentamente sus ídolos, pues los compradores, comúnmente pobres, no pueden pagar imágenes de precio elevado. Sus obras no son originales, sino copias de estatuas famosas fundidas en bronce. Son, pues, *réplicas* de mala ley –κίβδηλα–, falsificaciones (cf. 2,16a), no tanto por representar falsos dioses, como por pretender aparentar lo que no son.

10-13. Comienza una nueva estrofa. En v.7-9 se describe la activad del alfarero; los versos 10-13 manifiestan el juicio condenatorio del autor y las razones en que se fundan.

10. Estilísticamente el verso se distingue fácilmente de su contexto anterior y posterior. Consta de tres sentencias nominales: la segunda y tercera son comparativas con paralelismo sinonímico.

Ceniza (σπόδος), *arcilla* o tierra (γῆς) y *barro* (πηλοῦ) prácticamente son sinónimos. *Su mente es ceniza:* es una cita textual de Is 44,20a, según la versión griega. El contexto de Isaías es el mismo que el de Sab: se habla del fabricante de ídolos. El corazón (καρδία) = *la mente,* en sentido bíblico es la sede de todos los sentimientos y pensamientos; aquí está en lugar de toda la actividad humana en cuanto tal, del entendimiento y de la voluntad, por eso guarda paralelismo con *esperanza* y *vida.* La *ceniza* o residuos del fuego ya apagado no sirve para nada [84]; la mente o corazón del modelador de ídolos, absorto en su innoble trabajo, es impotente para concebir ideas más elevadas.

V.10a y 10b repiten paralelamente la misma idea: la *esperanza* del alfarero idólatra es la ganancia, el negocio lucrativo con medios ilícitos (cf. v.9c-e y 12); es despreciable, más vil que la *arcilla* (tierra), entendida en sentido peyorativo (cf. también 3,11b; 5,14a; 13,10a). De la misma manera negativa se juzga su actitud ante la vida, digna de desprecio (cf. 3,17b; 4,19a; 5,4c; 12,24b). También aquí al *barro* se le atribuye una calificación negativa.

11. Este verso corresponde al v.10 por su construcción trimembre: tres participios paralelos que describen la acción creadora de Dios con relación

Axiojos, 367b, Plutarco, *Cons Apoll*, 10,106 EF, también Lc 12,20 Sobre la ψυχή en el libro de la Sabiduría, cf C Larcher, *Études*, 263-279

[83] El tema de la brevedad de la vida acaba de tocarlo en v 8bc, pero ya lo había hecho en 2,1

[84] Cf 2,21, donde los impíos dicen que «el pensamiento (ὁ λόγος) es chispa del corazón que late»

al hombre. Para la formulación de este verso el autor se inspira libremente en Gén 2,7 (LXX), pero se vale también de otros pasajes de la Escritura y de corrientes de pensamiento helenistas.

Lo que Gén 2,7 dice del primer hombre, el autor lo aplica al alfarero que modela ídolos. En este punto ya hemos visto que otros autores sagrados le han precedido (cf. Is 49,5; Jer 1,5; Job 10.8-9; Sal 119,73; 139,5; Prov 24,12; Zac 12,1; también Sab 7,1 y 10,1).

La causa fundamental de la aberración moral del alfarero modelador de ídolos es el desconocimiento de su Hacedor (cf. 13,1ss). El que por profesión modela el barro, desconoce que él mismo ha sido modelado y plasmado por Dios. Dios es el Creador y Señor absoluto de los hombres, como lo es del universo. El autor está familiarizado con esta verdad de fe, expresada frecuentemente con la imagen de Dios alfarero del hombre; por esto se extraña de que el alfarero profesional no reconozca al Señor que lo ha formado. La misma postura mental se reflejaba en 13,1ss.

En v.11bc se observa un paralelismo estricto. Los dos participios (a quien infundió - a quien sopló) expresan la misma acción vivificadora de Dios [85]; *alma activa* y *aliento vital* corresponden a la misma realidad [86]. El *alma activa* (ψυχὴν ἐνεργοῦσαν) es el principio que actúa en todas las operaciones vitales del hombre; *aliento vital* (πνεῦμα ζωτικόν) es una expresión única en LXX, que se asemeja mucho a la de Gén 2,7: πνοὴν ζωῆς (cf. también Gén 6,17; 7,15; Ez 37,5). Según la forma de pensar del autor, πνεῦμα ζωτικόν es el principio de las actividades superiores del hombre; no se puede distinguir, al menos adecuadamente, de la ψυχή o alma (cf. v.8 y 16). C. Larcher lo expresa así: «Una misma realidad sería, pues, designada por los términos de evocaciones diferentes...: ψυχή que recuerda el dominio total del alma en el cuerpo, su influjo director y dinámico: πνεῦμα, que determina la naturaleza de esta alma, dependiente de la expresión bíblica «aliento de vida», comunicado directamente por Dios este πνεῦμα guarda algo divino; salido de Aquel que es la fuente de la vida y de una vida indefectible, no es sólo viviente y «vivificante», sino que es además un llamada a una vida superior, conforme al verdadero destino del hombre» [87].

El autor tiene una concepción dicotómica del hombre, no la tricotómica de los platónicos [88].

12. Lejos de reconocer el alfarero idólatra su origen superior y el destino

[85] Uno y otro participio se apoyan en Gén 2,7 ἐμπνεύσαντα (a quien infundió) en πνοήν (aliento) y ἐμφυσήσαντα (a quien soplo) en ἐνεφύσησεν (sopló)

[86] El autor conoce muy probablemente la doctrina que los médicos (estoicos) de su tiempo defendían a proposito del πνεῦμα ζωτικόν localizado en el corazón, y del πνεῦμα ψυχικόν, centrado en el cerebro (cf G Verbeke, *L'Évolution*, 177s, M Gilbert, *La critique*, 213, C Larcher, III 871-873) No hay en Sab indicios de que él comparta estas teorias, pero sí ha podido percibir influjo de ellas

[87] *Le livre*, III 873

[88] Cf G Verbeke, *L'Évolution*, 24s, que explica el origen del término en la Biblia y en la Stoa, R Schutz, *Les idees*, 24-26, J Fichtner, 57, R J Tavlor, *The eschatological Meaning*, 99s Al aplicar el autor a cada individuo el texto de Gén 2,7 no hay lugar en su concepción para la teoría de la preexistencia de las almas, cf 8,19-20 y comentario

inmortal de la vida, considera a ésta superficialmente como *un juego,* como *una feria* en la que lo que importa es la ganancia.

Debemos afirmar que *nuestra vida* (ζωὴν ἡμῶν) y *la existencia* (τὸν βίον) son términos paralelos, con la misma significación: nuestra vida humana con sus coordenadas concretas, especialmente la de su duración (cf. βίος: 2,1.4.15; 4,9; 8,5; 15,9.10; ζωή: 1,12; 12,23; 13,8; 14,12).

El autor utiliza en este verso lugares comunes de la literatura grecoromana. Que la vida humana, el hombre, es un juego (παίγνιον) en mano de los dioses, lo afirma Platón: «Pensemos que cada uno de nosotros, seres vivos, somos marionetas de los dioses, fabricados ya para juguetes (παίγνιον) de ellos, ya con algún fin serio» [89]; «El hombre no es más que un juguete (παίγνιον) inventado por la divinidad» [90].

Pero nuestro autor no habla de los dioses, sino del alfarero, para el que la vida es como un pasatiempo sin trascendencia, como un juego; también para Suetonio que hace decir a Augusto el último día de su vida: a sus amigos les preguntó «si les parecía que había representado bien su papel en la comedia de la vida» [91].

Es más frecuente el uso de la comparación de la feria (πανηγυρισμόν) para hablar de la vida, y toda feria implica negocios [92]. El autor pone en boca del alfarero en v.12c la formulación del principio que rige el proceder cínico de los traficantes sin conciencia.

Con palabras nítidas, sin metáfora reprueba el autor la doctrina que en los clásicos constituía el tópico *non olet:* el dinero no tiene mal olor, venga de donde venta; «Haz dinero, dinero, honestamente si puedes, si no de la manera que sea» [93]. Suetonio dice de Vespasiano: «Su hijo Tito le reprochó que se le hubiera ocurrido establecer un impuesto sobre los orines, pero Vespasiano puso bajo sus narices el dinero procedente de la primera recaudación y le preguntó si olía mal y, al contestar éste que no, replicó: 'No obstante procede de la orina'» [94]. Y Juvenal escribe: «El olor de la ganancia de cualquier mercancía es siempre bueno» [95].

13. El alfarero, vendedor de ídolos, conoce muy bien lo que hace y sabe que puede inducir a los compradores a la idolatría, por esto es más culpable que todos. Intencionadamente llama el autor al alfarero δημιουργῶν: hacedor, fabricador. El alfarero o barrero (v.7g) trabaja la *materia terrosa* y juega a ser *demiurgo,* creador de seres. Esta palabra la evitó el autor al hablar de Dios Creador en 13,1-9, para no confundir al verdadero Dios con las divinidades intermedias o *demiurgos* de las mitologías griegas. Ahora la emplea con el propósito de ridiculizar al fabricante de ídolos sin escrúpulos ni sentido moral.

[89] *Leyes,* I 644d.
[90] *Leyes,* VIII 803c.
[91] *Vida de Augusto,* 99,1.
[92] A Pitágoras atribuían los antiguos la comparación de la vida con una feria; cf. Cicerón, *Tusc.,* V 3,9; Diógenes Laercio, 8,8; A.J.Festugière, *La Révélation,* II 166.
[93] Horacio, *Epist.,* I 165s.
[94] *Vida de Vespasiano* 23,3.
[95] *Sát.,* 14,204s; cf. Hech 19,24-27, el caso de Efeso.

«Materia terrosa se opone al orden de la ψυχή y del πνεῦμα dado al hombre solamente en el acto creador. El hombre ha sido sacado de la materia terrosa, pero Dios le insufló el espíritu de vida. El alfarero, queriendo imitar al Creador, saca a su vez de esta misma materia terrosa ídolos y vasos, pero ¿podría él jamás insuflar el espíritu vivificante?» [96].

El v.13 cierra perfectamente el tema abierto en v.7 e incluye el juicio definitivo del autor sobre los fabricantes de ídolos.

3) Idolatría universal y zoolatría de los egipcios (15,14-19)

En 15,14-19 llagamos al término del largo discurso que el autor ha dedicado al tema de la idolatría. En estos versos se emite un juicio muy severo contra el pueblo egipcio, *los enemigos de tu pueblo* (v.14a), porque no sólo acepta *todos los ídolos de los gentiles* (v.15a), sino, sobre todo, porque da culto a animales vivos despreciables (cf. v.18-19). Este último motivo, la zoolatría, sirve además de marco literario a las digresiones que se extienden de 11,15 a 15,19. Efectivamente, 15,18-19, «como unas pinzas cierran el ciclo de las digresiones, remitiéndonos al comienzo de ellas, a 11,15-16» y a 12,23-27, la perícopa que tiene la «doble función de encuadrar la primera digresión (11,15-12,27) y servir de puente para la segunda (13.15)» [1].

La referencia a la zoolatría, como culto típico de los egipcios, precisamente es lo que ha brindado al autor la ocasión para introducir en este lugar la digresión sobre la idolatría [2].

15,14 Pero los enemigos que oprimieron a tu pueblo son todos insensatos
y más infelices que el alma de un párvulo,

15 pues tuvieron por dioses a todos los ídolos de los gentiles,
cuyos ojos no les sirven para ver,
ni la nariz para respirar,
ni las orejas para oír,
ni los dedos de las manos para tocar

[96] M.Gilbert, *La critique*, 221.

[1] Las relaciones entre 15,14-19; 12,23-27 y 11,15 son fácilmente constatables por el contenido común y por el vocabulario que se repite, como puede verse a continuación: «rendir culto a reptiles sin razón y viles alimañas» (11,15b); «un sinfín de animales sin razón» (11,15c); «teniendo por dioses a los animales más viles y repugnantes» (12,24b); «dejándose engañar como párvulos sin sentido» (12,24c); «a los que tenían por dioses» (12,27b); «más necios e infelices que el alma de un párvulo» (15, 14b); «pues tuvieron por dioses a todos los ídolos de los gentiles» (15,15a), «también dan culto a los animales más odiosos» (15,18a). Cf., sin embargo, U.Offerhaus, *Komposition, 152 y nota 153.*

[2] Cf. M.Gilbert, *La critique*, 253.

y sus pies son torpes para andar.

16 Porque los hizo el hombre,
los modeló un ser de aliento prestado,
y ningún hombre puede modelar un dios a su semejanza;

17 siendo mortal, sus manos pecadoras producen un cadáver;
vale más él que los objetos que adora,
pues él tiene vida, los otros jamás.

18 También dan culto a los animales más odiosos,
que, comparados con los demás, son los más brutos;

19 *no tienen ninguna belleza que los haga atractivos*
-cosa que sucede a la vista de otros animales-,
sino que se quedaron sin la aprobación de Dios y sin
su bendición.

14 En el verso hay que suplir en toda hipótesis el copulativo son. El πάντες, que encabeza el verso, ofrece muchas dificultades, como lo demuestran los intentos de solución en las variantes o la simple supresión en las versiones; sintácticamente concuerda con *los enemigos* de v.14b, que es su aposición, por lo que se puede trasladar al segundo hemistiquio: *todos los enemigos*..., o bien traducir: «Pero todos son insensatos en sumo grado (insensatísimos) y más infelices..., los enemigos de tu pueblo...». •«los enemigos que oprimieron a tu pueblo». Lit.: «los enemigos de tu pueblo, que lo oprimieron».

17 «sus manos pecadoras producen». Lit.: «produce con manos impías». «pues él (αὐτός) tiene vida»: al αὐτός de v.17c le precede ὧν que es un genitivo partitivo del pronombre relativo; se refiere tanto a *él* (αὐτός) como a *los otros* (ἐκεῖνα). El sentido va incluido en el causal pues (cf. J.Fichtner; F.Feldmann, 106; M.Gilbert, *La critique*, 227).

18 «son los brutos». Lit.: «son peores por la estupidez». El segundo hemistiquio puede también traducirse: «pues comparados (con los demás) son peores que los otros por la estupidez», o bien: «pues comparados en cuanto a (la) estupidez, son peores que los otros» (cf. M.Gilbert, *La critique*, 229).

15,14-19. La presente •estrofa, a pesar de su brevedad, constituye la tercera parte de la digresión sobre la idolatría. Como hicimos notar en la introducción a cc.13-15, «se observa un ritmo ascendente en el juicio netativo y condenatorio del autor con relación a las categorías de hombres que se distinguen por el tipo de religión al cual se adhieren»: *Vanos* (13,1a), los adoradores de la naturaleza; *unos desgraciados* (13,10a), todos los idólatras; *los más necios* de todos (15,14a), los egipcios, porque además veneran a los animales vivos. En este sentido 15,14-19 corona el tratado sobre la idolatría; pero también da paso a la continuación del midrás en 16,1ss [3].

[3] Existe una relación muy íntima entre 15,14-19 y las dos primeras partes del tratado sobre la idolatría; comparemos solamente esta perícopa con 13,1-10 (primera parte: 13,1-9 y comienzo de la segunda: 13,10). Los lazos de unión son el tema del reconocimiento de los falsos dioses y otros contactos verbales: *tuvieron por dioses* (15,15a / 13,2c); *los creyeron dioses* (13,3a) / *llamaron dioses* (13,10b). Palabras más significativas son: θεός (15,15a‹pl›.16c.19b) / (13,1a.2c‹pl›.3a‹pl›.6c10b ‹pl›; χρῆσις (15,15b) / ἄχρηστον (13,10e); ὅρασιν (15,15b) /

La perícopa consta de una introducción (v.14), y de dos partes bien definidas estilísticamente (ὅτι καί... καὶ τά) [4]; la primera es una nueva reflexión sobre los ídolos (v.15-17: ὅτι καί), y la segunda sobre la zoolatría de los egipcios (v.18-19: καὶ τά).

14. El verso introduce las reflexiones que se van a hacer sobre el culto de los egipcios. Con relación a la perícopa precedente del alfarero fabricante de ídolos, la transición está bien conseguida: el πάντες empalma con el παρὰ πάντας del v.13a, la conjunción adversativa δέ subraya la oposición y el superlativo absoluto ἀφρονέστατοι (los más insensatos), anuncia una nueva categoría de idólatras que supera con mucho en necedad a todos los precedentes.

El adjetivo ἄφρων: *insensato,* necio, estúpido (cf. 1,3b; 3,2a.12a; 5,4; 12,24c; 14,11d; 15,5a) pertenece al vocabulario de los sapienciales y, en especial, a Proverbios y Eclesiastés. Generalmente incluye una fuerte censura moral si se dice de adultos. Los motivos por los cuales se llama los más *insensatos* a los enemigos del pueblo los dará el autor en v.15 y 18.

El *párvulo* es el niño que todavía no ha llegado a la edad de la discreción (cf. 10,21; 18,5). ¿Por qué compara el autor a los enemigos del pueblo con los niños y afirma que son *más infelices que el alma de un párvulo?* ¿Es que se puede decir de un niño, del alma de un niño, que es infeliz o desafortunado (τάλας)? El autor ya ha dicho de los necios que tienen por dioses a los animales, que se han dejado engañar «como párvulos sin sentido» (12,24c), sin dar a *párvulos* un significado peyorativo, sino el objetivo y real de carentes del principio de discreción o de la inteligencia: ἄφρονες (cf. 12,25). En 15,14a el contexto es el mismo y de nuevo se relacionan los idólatras (cf. v15) con los niños, con *el alma de un párvulo;* ellos, con ser adultos, tienen menos razón y sentido que el alma de un bebé, y por esto deben ser considerados unos infelices, unos desgraciados [5].

Los enemigos de tu pueblo: según la forma de hablar del autor en esta tercera parte, los enemigos opresores del pueblo son los egipcios (cf. 10,19;

ὁρωμένων (13,1b); ἀέρος (15,15c) / ἀέρα (13,2a); χειρῶν (15,15e); χερσίν (15,17a) / χειρῶν (13,10b); χειρός (13,10e); ἄνθρωπος (15,16a.c) / (13,1a‹pl›); πνεῦμα (13,2a) / (15,16b); ἰσχύει (15,16c) / ἴσχυσαν (13,1b,9a); νεκρόν (15,17a) / νεκροῖς (13,10a); ὤν (15,17a) / ὄντα (13,1b); ἐργάζεται (15,17a) / ἔργα (13,1c.7a.10b.e‹sing›; κρείσσων (15,17b) / βελτίων (13,3b); ζῴων (15,19a) / (13,10d); ζῷα (15,18a); ὄψει (15,19a) / 13,7b); καλά (15,19a) / 13,7b); καλλονή (13,3a.5a). Así pues, las referencias que de hecho existen entre 15,14-19 y 13,1-10 «permiten ver en 15,14-19 una tercera etapa que se ocupa de la crítica de la religión egipcia, sincretista y zoolátrica» (M.Gilbert, *La critique,* 231 nota 22).

[4] Cf. BDebr, 442,8a.

[5] Según M.Gilbert *(La critique,* 233s) en 15,14a se puede descubrir el trasfondo de un dicho proverbial que aparece ya formulado en la Ilíada 17,32 y 20,198: «ῥεχθὲν δὲ τε νήπιοι ἔγνωσαν»: «el νήπιος adquiere conocimiento sólo después de los hechos», y que repiten autores griegos como Hesíodo (*Trabajos,* 218), Platón (*Banquete* 222b) y llega hasta Clemente de Alejandría (*Strom.,* 1,23,157,2; *Protep.,* 10,90,3); cf. también Filón, *Vita Mosis,* 1,102; *Decal.,* 69; F.Ricken, *Gab es,* 79. En el proverbio νήπιος no es propiamente el párvulo, sino *el necio,* como lo entiende Tito Livio: *stultorum eventus magister est* (22,39,10). Cf. G.Bertram, νήπιος: TWNT IV 913-925.

11,15; 16,4.8.22; 18,7.10). Se refiere a los egipcios de los tiempos pasados y a los contemporáneos del autor, de los que habla el v.18 [6].

15-17. El autor vuelve sobre el tema de la idolatría, aplicado a los egipcios, como prueba del juicio tan severo de v.14. Repite descripciones y argumentos anteriores (cf. 13,10-19; 14,4-5; 15,7-8) en un breve resumen, como colofón de todo el tratado.

15. Explicita la primera razón del juicio dado en v.14: porque han aceptado el panteón de todos los pueblos. El sincretismo religioso es nota característica del tiempo helenístico. No sólo Roma se distinguió por su tolerancia y apertura a todos los cultos de los pueblos sometidos [7]; también Egipto, el tolemaico primero y el romano después, compitió con Roma en la asimilación de todas las corrientes religiosas [8]. A este fenómeno contribuyó el gran intercambio cultural y comercial a partir de Alejandro Magno entre Oriente y Occidente; en especial en la cuenca mediterránea la pérdida de la fe en los dioses patrios y el escepticismo general dominante. Los panteones locales y nacionales incrementaron increíblemente el número de sus dioses y se identificaron las divinidades indígenas con las de importación [9].

En v.15b-f el autor desarrolla el tema de la impotencia de los ídolos, tema que ya ha tratado en varias ocasiones (cf. 13,10a.16-19) y que se enraíza en la tradición bíblica antiidolátrica. De hecho la descripción que el autor hace de los ídolos en este lugar está inspirada en Sal 115,4-7; 135-15-17; cf. Jer 10,4-5; Bar 6 [10].

16. La nulidad de los ídolos es patente por sí misma (v.15); pero lo es aún más si nos paramos a pensar en el hombre que es su creador-hacedor. El hombre juega a ser creador (cf. 15,13b) al fabricar sus ídolos. El autor con ironía muy fina ridiculiza esta pretensión y aduce los argumentos filosófico-teológicos más convincentes para debelar cualquier teoría que pretenda defender la idolatría. Deliberadamente aduce Gén 1,27 y 2,7 (LXX), los lugares más importantes de la Escritura sobre la creación del hombre por parte de Dios. A la acción creadora de Dios se opone el remedo de la acción del hombre con el uso del mismo vocabulario [11]. Las correspondencias

[6] Sobre el antisemitismo en Egipto en tiempo helenístico, cf. I. Heinemann, *Antisemitismus:* PW Suppl., V,3-43.

[7] Cf. F.Cumont, *Les Religions Orientales:* L.Cerfaux-J.Tondriau, *Le culte des souverains;* P.Boyance, *Études sur la religion romaine* (Roma 1972); y en general: B.M.Metzger, *A Classified Bibliography,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 17/3 (Berlín-N.Y. 1984) 1259-1423.

[8] Cf. W.Schubart, *Die Griechen in Ägypten,* B.A.O. 10 (Leipzig 1927); F. Cumont, *Les Religions Orientales,* 69-94; B.Metzger, *A Classified Bibliography.*

[9] Cf. G.Bardy, *Hellénisme:* DBS III 1461s.

[10] Cf. J.Fichtner, *Der AT-Text,* 183s; P.W.Skehan, *Borrowings,* 392. En la construcción de la frase predomina el ritmo *ni... para* οὔτε... εἰς...; pero el autor lo cambia dos veces: en v.15d: *ni para oír* (οὔτε... ἀκούειν) y en v.15f: *f... para...* (καί... πρός...).

[11] Gén 1,27: «E *hizo Dios al hombre...* macho y hembra *los hizo»;* Sab 15,16a: «porque *los hizo el hombre»*; Gén 2,7a: «Y Dios *modeló al hombre»* – Sab 15,16b: «Un ser de aliento prestado (el hombre) *los modeló»*; Sab 15,16c: «Y ningún hombre puede *modelar* un dios». *Un ser de aliento prestado* (Sab 15,16b), que por el paralelismo corresponde *al hombre* de v.16a, nos remite a Gén 2,7: «Dios sopló en su rostro aliento de vida», el aliento dado por Dios al hombre, aliento prestado (cf. Ecl 12,7; Sal 104, 29,30; Sab 15,8d.11c). Así mismo: «modelar un dios a su

verbales son tan manifiestas que asombra cómo no lo han observado todos los comentaristas. El hombre que ha recibido de Dios gratuitamente el don de su aliento, de su vida, de su existencia (cf. 7,1; 10,1-2; 15,8-9), que todo lo que tiene le ha sido dado (cf. 1 Cor 4,7), jamás podrá transmitir su vida o parte de ella a una sola obra de sus manos, convertir un ídolo en doble de sí mismo; mucho menos podrá superarse a sí mismo, trascender su propia naturaleza humana y crear un ser de naturaleza divina.

17. Casi sin interrupción este verso continúa el discurso del verso anterior y lo confirma. Frente a los seres sin vida –los ídolos– se yergue la dignidad del hombre, que no la elimina ni su condición de mortal (cf. 7,1a; 9,14a) ni su actitud pecadora.

Lo que es mortal por naturaleza no puede producir sino una obra muerta, *un cadáver* (cf. 13,10a.18a; 15,5b). *Manos pecadoras* o impías, porque es impía la obra realizada, el ídolo o *cadáver*.

En la escala de los seres vivos el hombre ocupa el puesto de honor. Muy grande es la diferencia con los seres inanimados, nos separa una distancia ilimitada. Lo mismo se debe decir de las obras hechas por el hombre [12]. Por esto el hombre se degrada al postrarse ante cualquier objeto; sin embargo, la actitud de adoración ante Dios por parte del hombre no es un acto de vejación de su dignidad, sino un acto de reconocimiento de la trascendencia divina que ennoblece al hombre mismo por ser criatura suya, hecha a su imagen y semejanza.

18-19. A la reflexión final sobre los ídolos de los versos 15-17 sigue la última observación del autor sobre el culto de los egipcios a los animales vivos. Estos dos versos nos remiten a 11,15 y 12,27, realizando una función estructural, según hemos indicado al comienzo de la estrofa. Pero al mismo tiempo preparan el paso al díptico segundo sobre la plaga de los animales y las codornices, en 16,1-4.

18. Redaccionalmente el v.18 depende del v.15a; el καί de v.15a continúa con el καί de v.18a, que se traduce por *también,* ya que nos introduce en el segundo motivo por el que los egipcios son llamados los más necios y los más infelices (v.14), a saber, porque practicaron la zoolatría, *dan culto a los animales*. En Israel estaba prohibido cualquier culto que no fuera dirigido a Yahvé (cf. Ex 20,3; Dt 5,7) y también la representación de la divinidad por medio de imágenes (cf. Dt 4,15). Pero Israel no siempre observó estos preceptos [13]. Lo que jamás se hizo en Israel fue dar culto a animales vivos, como hicieron los egipcios [14].

Los animales más odiosos, como serpientes, cocodrilos, escarabajos; cf. «reptiles sin razón y viles animales» (11,15b) y «los animales más viles y repugnantes» (12,24b). Los v.18b y 19 dan la razón (γάρ) de por qué los

semejanza» (v.16c), nos recuerda el «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» de Gén 1,26a.

[12] Cf. Lactancio, *Divin. institut.,* II 2,13: «Melior qui fecit quam illa quae facta sunt».

animales, objeto de culto, son *los más odiosos*. *Comparados:* se refiere a los animales de los que acaba de hablar en v.18a; *los demás* son los que no son adorados [15].

19. La segunda razón por la que son odiosos los animales adorados (cf. v.18a) es su falta de belleza. En los adoradores de la naturaleza encontraba el autor atenuantes, porque habían sido seducidos por la belleza de las criaturas (cf. 13,1-9); pero no ve forma de excusar a los adoradores de estúpidos animales, porque ni aun siquiera tienen ellos la belleza y nobleza de otros animales. Dios ha bendecido toda la creación (Gén 1,31), y en particular a los animales (cf. Gén 1,21s.25); al convertirlos el hombre en objeto de adoración, los animales han perdido la bendición de Dios y son ya objetos abominables, como el madero de 14,8. Parece que el autor hace extensiva a los reptiles, objeto de culto, la maldición a la serpiente de Gén 3,14 (cf. también Lev 11,41-44).

Este v.19 cierra la digresión sobre la crítica a la religión de los paganos. La crítica del autor a la idolatría no es puramente negativa; su finalidad es muy positiva: preservar de ella a los fieles adoradores del Dios verdadero y, posiblemente, atraer a la verdadera religión a paganos bien dispuestos. Los fundamentos de esta crítica son también positivos: la naturaleza creada de los elementos, de los astros y de la materia empleada en la fabricación de los ídolos; la dignidad humana sobre todos los seres creados y, principalmente, la trascendencia del ser divino, cuyo nombre es incomunicable. La aberración de la idolatría está precisamente en la subversión de estos valores imperecederos que lleva al hombre a la degradación de su propia naturaleza y a la suplantación del verdadero Dios, que dignifica y libera al hombre, por los ídolos ideados por el hombre a su imagen y semejanza y que lo esclavizan [16].

[13] Jeroboán mandó colocar por motivos políticos dos becerros de oro, uno en Betel y otro en Dan, que representaban al Dios de Israel (cf. 1 Re 12,26-30). No pretendía la idolatría, ni cambiar de religión. Sin embargo, la tradición de Israel interpretó este gesto como contrario a los repetidos preceptos de la Ley (cf. Ex 20,4-5; Dt 5,8-9), por lo que se condena sin paliativos a Jeroboán, pues se piensa que ha inducido al pueblo a la idolatría (cf. Re 14,9.16; 15,30; 2 Crón 13,8; Am 8,14; Os 8,5-6, etc.), como lo preveía Dt 4,16-18. Otros ejemplos de representación animal de Yahvé o de su poder salvador son el becerro de oro, erigido por Aarón en el desierto (cf. Ex 32,1-10), y la serpiente de bronce que hizo Moisés y destruyó el rey Ezequías (cf. Núm. 21,8s; 2 Re 18,4; Sab 16,6-7).

[14] La zoolatría en tiempo helenístico se da únicamente en Egipto y así lo constatan extrañados autores griegos y romanos, cf. Herodoto, 2,65-76; Diodoro de Sicilia, 1.83-90; Cicerón, *Tusc.*, 5, 27,78; *De natura deorum*, 1,29,82; 1,36,101; Juvenal, *Sát.*, 15, 1-13; Estrabón, 17,22.39s; M.Gilbert, *La critique*, 238-242.

[15] En una versión alternativa los animales adorados *son peores que los otros*, que, aunque no son adorados, pueden también causar daño a los hombres (cf. 11,15c). «Por la estupidez» o carencia de razón (ἀνοίᾳ); ya en 11,15 habla el autor de reptiles *sin razón* (ἄλογα) y de animales *sin razón* (ἀλόγων). Si bien la serpiente es considerada como un animal astuto (cf. Gén 3,1), el autor pone su atención en otros animales cuya torpeza es evidente, como son los escarabajos; por ellos juzga a todos los otros animales que son obejeto de culto; cf. F.Feldmann, 106s.

[16] Sobre formas modernas de idolatría, cf. J.Weber, *Le livre de la Sagesse*, 315s; J.L.Sicre, *Los dioses olvidados* (Madrid 1979).

b. Plaga de los animales - codornices (16,1-4)

16,1 Por eso recibieron de tales seres el castigo merecido,
y fueron torturados por una plaga de alimañas.

2 Frente a ese castigo, favoreciste a tu pueblo,
y, para satisfacer su apetito.
les proporcionaste como alimento codornices, manjar
desusado;

3 así, mientras aquéllos, hambrientos,
perdían hasta el apetito natural,
asqueados por los bichos que les habías enviado,
éstos, después de pasar necesidad por poco tiempo,
se repartían un manjar desusado.

4 Pues era justo que a aquellos opresores les sobreviniera
una necesidad sin salida,
y a éstos se les mostrara sólo cómo eran torturados sus
enemigos.

1 «por una plaga de». Lit.: «por un sinfín de» (cf. 11,5c).
«favoreciste y... les proporcionaste». Lit.: «favoreciendo (a tu pueblo)... proporcionaste». «para satisfacer su apetito» corresponde al griego εἰς ἐπιθυμίαν ὀρέξεως, acumulación de dos sustantivos sinónimos: deseo y apetito, que, unidos, expresan un ardiente deseo o apetito; por lo tanto, lit.: «para su ardiente apetito».

3 *Así:* la partícula ἵνα puede tener también sentido consecutivo y traducirse, como aquí, por *así*, de modo que (cf. J.Weber; A.Vaccari; BDebr, 391,5). El contraste entre unos y otros está marcado estilísticamente por ἐκεῖνοι μέν (*aquéllos:* v.3a) - οὗτοι δέ (*éstos:* v.3d); la misma antítesis se repite en v.4a y v.4b. «asqueados por los bichos que les habías enviado». Lit.: «por el aspecto repugnante de los (animales) enviados contra ellos». La expresión ἐπ'ὀλίγον hay que completarla con χρόνον (cf. 14,20; 15,8c).

4 «una necesidad sin salida»: una breve nota sobre la evolución semántica de ἀπαραίτητος (inevitable - inexorable - sin salida) puede verse en G.Scarpat (*Ancora sull'autore,* 179).

16,1-4. El segundo díptico o cuadro comparativo del midrás homilético va a ser el de la plaga de los pequeños animales, que torturarán a los egipcios, frente a las codornices que saciarán el hambre de los israelitas en el desierto [1].

Esta breve perícopa consta de todos los elementos de un verdadero díptico: aspecto negativo con relación a los egipcios, opresores del pueblo elegido, y aspecto positivo en favor de Israel, el pueblo oprimido. Una inclusión marca sus límites: *fueron torturados* (v.1b) - *eran torturados* (v.4b) [2].

[1] El primero fue el del agua de la roca y las aguas ensangrentadas del nilo (11,6-14). Sabemos que existen discrepancias acerca del comienzo del segundo díptico; sobre ello nos definimos al comentar 11,15.

[2] Esta inclusión ha sido notada por J.M. Reese (*Plan,* 398); por A.G.Wright (*The Structure* ‹1967› 182) y por M.Gilbert (DBS XI 75).

1. El autor empalma sin dificultad la segunda ilustración o díptico de su homilía con el final de la gran digresión sobre la crítica de los cultos paganos. La *plaga de alimañas* es un eco de *los animales más odiosos* (15,18b); sintácticamente lo formula el autor por medio de la expresión por eso (διὰ τοῦτο), refiriéndose a lo que precede inmediatamente, a saber, a que han dado culto a viles y despreciables animales. Por esto precisamente son castigados con una plaga de pequeños animales. El texto alude a la plaga de las ranas, mosquitos, tábanos y langosta campestre o saltamontes, narrada en Ex 8; 10,4-19.

16,1 remite a 11,5 y a 11,15-16, iluminándose y confirmándose mutuamente [3]. Por esta razón, porque además existe un estricto paralelismo entre v.1a y v.1b, y porque la unión con 15,18-19 es evidente, δι'ὁμοίων de v.1a debe traducirse por *tales seres* (o animales), completando así el verbo ἐκολάσθησαν: *recibieron el castigo* o fueron castigados.

El principio formulado en 11,16: «con lo que uno peca con ello es castigado», no se aplica en 16,1 de forma rigurosa, ya que los animales que sirven de castigo y de tormento a los egipcios no son absolutamente los mismos que ellos adoran, sino «semejantes» o sin especificar.

2. El autor nos presenta la cara favorable del díptico. El nuevo panel gira estilísticamente sobre la partícula ἀντί: *frente a* o en lugar de [4]. A los castigos sobre los egipcios corresponden antitéticamente los beneficios en favor de Israel. Así se cumple también de forma análoga el principio fundamental enunciado en 11,5: «con lo que sus enemigos (los egipcios) eran castigados, ellos (los israelitas)... eran favorecidos» [5]: con alimañas son torturados los egipcios (cf. v.1), y con animales *–codornices–* son favorecidos los hijos de Israel.

Manjar desusado o insólito, extraordinario (cf. v.16c), correspondiente a su gran apetito y conforme a lo expresado en Ex 16,3 y Núm 11,3-4 por los israelitas en el desierto. Con mucha pericia ha sabido aprovechar el autor los datos de la tradición. Tanto Ex 16,13 como Núm 11,31s nos hablan de las *codornices;* pero el autor sigue la tradición de Exodo, idealizándola al silenciar la actitud negativa del pueblo.

Según Núm 11, el pueblo siente gran apetito (ἐπιθυμίαν) y pide carne para comer (v.4); Dios promete que comerán carne hasta la saciedad (v.18-20); innumerables codornices caen sobre el campamento, y el pueblo las recoge (v.31s); Dios airado castiga mortalmente a parte del pueblo (v.33s).

Ex 16 habla de las murmuraciones del pueblo en contra de Moisés y de Yahvé (v.2-3.7-9.12), del hambre del pueblo (v.3), de la promesa de Dios de

[3] La repetición de palabras clave es intencionada: *eran castigados* (ἐκολάσθησαν) en 11,5a y 16,1a; *reptiles sin razón y viles alimañas* (κνώδαλα),... *un sinfín* (πλῆθος) *de animales sin razón* en 11,15bc y *una plaga de alimañas* (πλῆθους κνωδάλων) en 16,1b.

[4] Cf. también el mismo uso de ἀντί en 11,6a; 16,20a y 18,3a. Cf. I.Heinemann, *Synkrisis,* 248; U.Offerhaus, *Komposition,* 155 nota 167.

[5] Que el autor esté pensando en este principio lo demuestran las repeticiones verbales: κολάσεως εὐεργετήσας (16,2a) y ἐκολάσθησαν... εὐεργετήθησαν (11,5).

que comerán carne (v.8.12) y de la venida de las codornices (v.13); pero nada sabe de plaga alguna por causa de este episodio; cf. también Sab 19,11s [6].

Estos recursos pertenecen al género literario de los midrasim. La tradición poética de los Salmos ha ejercido también su influjo literario en la redacción de 16,2 [7].

3. Los egipcios, habitantes del fecundo delta del Nilo, regado por mil canales, con abundancia de carne y de legumbres, añoradas por los israelitas (cf. Ex 16,3), pierden *hasta* [8] *el apetito natural* por el asco que les provoca la invasión de animales repugnantes. Probablemente el autor piensa en la invasión de las ranas (Ex 7,27-8,10). El Exodo nada nos dice de la pérdida del apetito, pero se puede considerar una consecuencia natural.

En cambio los israelitas, errantes ahora por el desierto, que han experimentado, aunque sea *por poco tiempo*, la terrible prueba del desierto: la sed (cf. Ex 15,22-23; Sab 11,4) y el hambre (cf. Ex 16,3), son recreados por Dios con *manjar desusado* (cf. v.2b), las codornices.

4. El verso continúa la antítesis *aquéllos* - *éstos* (egipcios - israelitas) [9]. Para que los israelitas pudieran aprovecharse de la lección divina, fue necesario que también ellos experimentaran, aunque en escala menor, las pruebas del desierto. El mismo razonamiento y los mismos recursos estilísticos los ha empleado ya el autor en el primer díptico (cf. 11,8-10).

La interpretación de los hechos la hace el autor desde el punto de vista de Dios. Por ahora lo que interesa al sabio no es describirnos el comportamiento histórico de Israel en el desierto, sino informarnos de las grandes obras de Dios con finalidad parenética.

Mordeduras de las serpientes y plaga de los insectos (16,5-14)

16,5 Pues incluso cuando les sobrevino la terrible furia de fieras,
y perecían mordidos por serpientes tortuosas,
tu ira no duró hasta el final;

6 para que escarmentaran, se les asustó por poco tiempo,
pero tenían un emblema de salud como recordatorio del mandato de tu ley;

7 en efecto, el que se volvía hacia él sanaba no en virtud de lo que veía,
sino gracias a ti, Salvador de todos.

[6] Cf. L.Ginsberg, *The Legends*, VI 20 n.116.
[7] Cf., principalmente, Sal 78,18-20, 27-29; 65,10: ἡτοίμασας τὴν τροφὴν αὐτῶν; 105,40. Cf. P.W. Skehan, *Borrowings*, 393s.
[8] Así debe traducirse el καί de v.3c; cf. también v.3e.
[9] Cf. M.Gilbert, DBS XI 75.

8 Así convenciste a nuestros enemigos
de que eres tú quien libra de todo mal;

9 a ellos los mataron las picaduras de langostas y de
moscas
sin que hubiera remedio para sus vidas,
porque tenían merecido este castigo;

10 a tus hijos, en cambio, ni los dientes de serpientes
venenosas les pudieron,
pues acudió a curarlos tu misericordia.

11 Los aguijonazos les recordaban tus oráculos
-y en seguida sanaban-
para que no cayeran en profundo olvido
y se quedaran excluidos de tu acción benéfica.

12 Porque no los curó hierba ni emplasto,
sino tu palabra, Señor, que lo sana todo.

13 Porque tú tienes poder sobre la vida y la muerte,
llevas a las puertas del infierno y haces regresar;

14 el hombre, en cambio, aunque con su maldad dé muerte,
no devuelve el aliento exhalado
ni libera el alma ya prisionera.

5 El καί con que inicia el verso no es explicativo del v.4, sino más bien comienzo de una gradación: «pues *incluso* cuando...» (cf. Kühner-Gerth, 545,8,1; H.Maneschg, *Die Erzählung*, 115). «para que escarmentaran». Lit.: «para escarmiento».

6 «Sobre συμβουλον (consejero) por συμβολον, cf. H.Maneschg, *Die Erzählung*, 109.

8 *Así* (καὶ ἐν τούτῳ), cf. BDebr, 290.5; 44.9.

9 «tenían merecido este castigo». Lit: «habían merecido ser castigados con tales (animales)».

11 «los aguijonazos les recordaban tus oráculos». Lit.: «para recuerdo de tus oráculos eran aguijoneados». «sanaban». Lit.: «eran sanados».

V.11cd ofrece grandes dificultades de traducción y, por consiguiente, de interpretación. El origen está en la negación μή (v.11c) y en el adjetivo ἀπερίσπαστοι (v.11d). La negación μή puede afectar al participio ἐμπεσόντες (no cayendo en profundo olvido) y entonces v.11d es una final afirmativa; o bien al revés, μή, sin separarla de ἵνα, precede a γένωνται de v.11d y la proposición participial de v.11c sería afirmativa. Preferimos esta última sentencia. En todo caso la dificultad de traducción no está tanto en v.11c como en v.11d, por el enorme escollo del adjetivo ἀπερίσπαστοι, cuyo significado es dudoso. La mayoría de los traductores y comentaristas lo traducen por «excluidos de», «no participantes en», o equivalentemente (cf. Grimm, P.Heinisch, F.Feldmann, É.Osty, J.Weber, E.Nacar, A.Vaccari, D.Georgi, etc.; es la del texto). Una sentencia singular es la de J.Fichtner, apoyado en Liddell-Scott: «incapaces de convertirse» (cf. *Weisheit Salomos*, 58). Para las variantes, cf. H.Maneschg, *Die Erzählung*, 110.

14 «ya prisionera». Lit.: «recibida» (en el hades o infierno).

16,5-14. El autor relaciona el relato de las serpientes en el desierto (cf. Núm 21,6-9) con las plagas de las langostas y otros insectos en Egipto (cf. Ex 8,12s.17-20; 10,12-17) y descubre un nuevo contraste que constituye el díptico tercero de esta tercera parte: las mordeduras de las serpientes dan ocasión a Dios para ejercitar con su pueblo la misericordia (v.5-7.10-12); las picaduras de la langosta y moscas causan el exterminio en el pueblo egipcio (v.9). Un mismo medio: el ataque de unos animales, para unos es causa de ruina (v.9), para otros de salvación (v.10).

Si leemos atentamente los relatos de Ex 8 y 10 y de Núm 21, advertimos que el autor de Sab no repite simplemente lo que allí se narra [1], sino que da una interpretación teológica de los hechos narrados, inspirada muy probablemente en tradiciones targúmicas [2]. De esta forma el autor ilustra también el tema general del midrás, enunciado en 11,5 [3].

El autor desarrolla de nuevo el principio de 11,16: «con lo que uno peca, con ello es castigado», que acaba de recordar en 16,1, aplicado también esta vez a los israelitas.

La unidad literaria de Sab 16,5-14 está suficientemente marcada por inclusiones: ἐπῆλθεν les *sobrevino:* v.5a) - ἐξελθόν (*exhalado:* v.14b); ἔχοντες (*que tenían:* v.6b) - ἔχεις (tú tienes: v.13a) [4].

5. El verso empalma sintáctica y estilísticamente los dos dípticos, distinguiéndolos [5]. Resume el episodio narrado en Núm 21,6-9; pero silencia las causas de la ira de Dios: la murmuración del pueblo en contra de Yahvé y de Moisés (Cf. Núm. 21,5-7).

Las fieras son las *serpientes* abrasadoras (TM), mortíferas (LXX). *Perecían mordidos:* si tenemos presente Núm 21,6 (LXX), «El Señor envió contra el pueblo serpientes mortíferas y mordían al pueblo», descubrimos que el texto de Sab oculta una intención teológica, pues la forma verbal está en pasiva: *eran destruidos* (διεφθείροντο: pasivo teológico) *por las mordeduras.* Esta interpretación queda confirmada por v.5c, como veremos. *Serpientes tortuosas:* la expresión, aunque normal, parece inspirada en Is 27,1, que describe el

[1] Las plagas de tábanos y de langosta no producen muertes entre los egipcios; en Ex 10,17 dice faraón: «Rezad al Señor, vuestro Dios, para que aleje de mí este castigo mortal», refiriéndose a la plaga de la langosta, de la que se dice: «Cubrió la superficie, destrozó las tierras, devoró la hierba y todos los frutos, cuanto se había salvado del granizo, y no quedó cosa verde, ni árboles ni hierba, en todo el territorio egipcio» (Ex 10,15). No se hace mención de muerte de personas. Sin embargo, en Núm 21,6 se recuerda que por las mordeduras de las serpientes «murieron muchos israelitas».

[2] Cf. M.Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas,* 57-61.

[3] Discrepamos de A.G.Wright (*The Structure* [1967], 182) que considera 16,5-15 como una digresión, por no ilustrar directamente el tema principal 11,5; como él también Grimm y otros, cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 155. Creemos que 16,5-14 es uno de los siete contrastes de la tercera parte, cf. F.Feldmann, 108-110; J.Fichtner, 59; J.M.Reese, *Plan,* 398; H.Maneschg, *Die Erzählung,* 101ss, esp. 103 nota 6.

[4] Cf. H.Maneschg, *Die Erzählung,* 111-115.164ss.

[5] ἐπῆλθεν (*sobrevino*) repite el ἐπελθεῖν de v.4a, pero, si bien sobreviene una desgracia en uno y otro caso, no recae sobre los mismos: en v.4a sobre los egipcios, en v.5a sobre los israelitas; ni es idéntica la finalidad de tal prueba, como lo explica el tercer díptico (cf. J.Maneschg, *o.c.,* 112, esp. nota 39: la observación sobre la aliteración en v.5a).

monstruo marino como una «serpiente tortuosa». *Tu ira:* la invasión de las serpientes venenosas del desierto son expresión de la cólera divina suscitada por las murmuraciones del pueblo contra Dios y contra Moisés (cf. Núm 5,7). Los autores sagrados interpretan los acontecimientos históricos como revelación de los sentimientos de Dios (cf. Sal 74,1; 79,5; 89,47). *No hasta el final* absoluto o total exterminio del pueblo, como acontece con los impios en 19,1a; o bien temporalmente: *hasta el fin,* como se supone en v.6 (cf. Sal 103,9 y Sab 18,20).

«En términos de individuos, aquel castigo fue final para algunos, en términos de pueblo no fue definitivo» [6].

6. Se especifica la finalidad de las pruebas del pueblo de Israel en el desierto: para advertencia o apercibimiento (v.6a) [7].

Se les asustó: (ἐταράχθησαν) pasivo teológico como el de v.5b, que desempeña la misma función teológica. La doctrina del autor sobre el sentido de estas pruebas del pueblo israelita es coherente; nunca tienen un carácter meramente vindicativo, sino que van orientadas a una instrucción y conversión saludables (cf. 11,10; 16,11). Por la misericordia de Dios y la fragilidad humana son siempre breves en su duración: *por poco tiempo* (cf. v.3d y v.5c) [8] y leves en comparación de las de los enemigos (cf. v.4; 12,20-21).

Intencionadamente el autor silencia o, al menos, le quita importancia al detalle del Núm 21,6: «Y murieron muchos israelitas». *Pero tenían* (ἔχοντες): el sentido no puede ser que ya contaban de antemano con..., pues en Núm 21,8, explícitamente ordena Dios a Moisés *después* de su oración: «Haz una serpiente...» [9]. Pero el silencio del autor sobre la actuación mediadora de Moisés, que también es intencionado, da al texto un sentido equívoco y enigmático, que sólo será despejado en v.12.

La función mediadora de Moisés en Núm 21 es central. No podía ser ignorada por el autor de Sab; si no habla de ella, será por alguna razón muy poderosa. Al evitar mediaciones, parece que es más manifiesta la acción salvadora de Dios. No existe más que dos interlocutores: Dios y el pueblo; un tercer personaje deshace el paralelismo entre Dios y el pueblo, Dios y los enemigos del pueblo.

Un emblema de salud: la serpiente de bronce, fabricada por Moisés según el mandato del Señor (cf. Núm 21,8-9). El vocablo σύμβολον, utilizado por el autor, no va más allá del σημεῖον de Núm 21,9: señal, signo precursor; sin contener todavía el valor del signo sacramental, simbólico y trascendente que adquirirá con el paso del tiempo (cf. también 2,9b). *La salud* o σωτηρία por el contexto se refiere a la preservación de la muerte física o biológica que podían producir las picaduras de las serpientes venenosas y, por tanto, a la permanencia en la vida (cf. Núm 21,8.9: ζήσεται y ἔζη) [10]. *Como recordatorio:*

[6] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 187; véase H.Maneschg, *Die Erzählung,* 119s.

[7] Cf. H.Maneschg, *Die Erzahlung,* 122s.

[8] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 156; H.Maneschg, *Die Erzählung,* 112.121.

[9] El sentido de ἔχοντες véase en H.Maneschg, *o.c.,* 121.

[10] Para el significado de σύμβολον σωτηρίας, H. Maneschg, *Die Erzählung,* 124-128, con testimonios de escritores griegos y exegetas. La función de la serpiente de bronce, originariamente un símbolo apotropeico (cf. G.Garbini, *Le Serpent,* 265), es reinterpretada teológica-

el emblema o señal de salud debe relacionare con los preceptos de la ley de Dios o manifestación de la voluntad divina, ya que la plaga de las serpientes ha sido enviada por la rebelión en contra de Dios (cf. Núm 21,5-7) y la sanción de las picaduras implicaba una conversión al Señor (cf. Núm 21,8-9; también Sab 16,11). La construcción *como recordatorio* (εἰς ἀνάμνησιν: v.6b) corresponde a *para que escarmentaran* (εἰς νουθεσίαν: v.6a): dos formas paralelas para expresar la intención salvífica de Dios, unas veces probando con el castigo merecido, otras manifestando su benevolencia con signos que dan vida.

Existe una tradición targúmica que relaciona el episodio narrado en Núm 21,6ss con Gén 3,14-15: serpiente con serpiente, y la sanción con la observancia de la ley, cuyo modelo (¡) fue la serpiente del paraíso: «En el principio maldije a la serpiente y le dije: El polvo será tu comida; ahora he hecho subir a mi pueblo del país de Egipto y he hecho bajar de los cielos para ellos el maná... ¡y mi pueblo ha vuelto a murmurar delante de mí por cuestión del maná, que su comida es ligera! ¡Venga, pues, la serpiente que no murmuró por su alimento y se apoderó del pueblo que ha murmurado por su comida! Por eso, Yahvé soltó las serpientes abrasadoras contra el pueblo y mordieron al pueblo y murió mucha gente de Israel» [11].

7. El verso intenta solucionar una grave dificultad teológica. Explica cómo la serpiente de bronce que levantó Moisés en el desierto, el *emblema de salud*, no poseía virtud mágica curativa; era simplemente una señal o signo de la voluntad salvadora de Yahvé (cf. Núm. 21,8s), realizada en todos aquellos que, al volverse hacia la imagen (ἐπιστραφείς), realmente se volvían hacia Dios con un sentimiento de confianza y de arrepentimiento (cf. Núm 21,7; Sal 78,34) [12]. Esto no excluye que muchos israelitas creyeran en una virtud mágica de la serpiente de bronce, y la afirmación del autor de Sab parece suponerlo. Los israelitas conservaron la serpiente de Moisés hasta el tiempo de Ezequías, rey de Judá, que mandó destruirla, porque se había convertido en objeto de culto (cf. 2 Re 18,4) [13].

El autor es consecuente con la doctrina expuesta en los capítulos 13-15: los ídolos son seres muertos (cf. 13,10a.18a. 14,19a; 15,5b.17a); Dios es el único que puede curar y vivificar (cf. 1,13-14; 11,25-26; 16,12-13), él es el *Salvador de todos* [14].

mente por el autor de Sab; cf. también J. Asurmendi, *En torno a la serpiente de bronce:* EstBíb 46 (1988) 287 (283-294).

[11] Neoph I Núm 21,6; cf. también Neoph I Gén 3,14-15; M.Pérez Fernández, *Tradiciones Mesiánicas*, 40s.46-60.

[12] Cf. H.Maneschg, *Die Erzählung*, 128-131.

[13] Más adelante algunos rabinos aplicaron la virtud curativa de la serpiente de bronce a mordeduras de otros animales, por ejemplo, de perros; para sanar de estas heridas se requería una mirada menos intensa a la serpiente, cf. L.Ginsberg, *The Legends*, III 336 y IV 116, n.659; C.Larcher, III 902.

[14] En todo el Antiguo Testamento únicamente en este lugar se llama a Dios Salvador de todos (cf., sin embargo, Est 5,2(LXXX); también en 1 Tim 4,10 y otros pasajes citados por H.Maneschg en *Die Erzählung*, 132). En apelativo σωτήρ se aplica con frecuencia a Dios en LXX (cf. Is 45,21; Sal 25,5, etc.). Entre los griegos y romanos se daba el título de σωτήρ a dioses y hombres, especialmente en tiempo helenístico, cf. W.Foerster, σωτήρ: TWNT VII 1006-1012.

Ya en el texto de Núm 21,7-8 el pueblo se arrepiente de su pecado y pide a Moisés que interceda ante el Señor para que aparte de ellos la plaga de las serpientes. Moisés ruega por el pueblo y Dios manifiesta su voluntad salvadora al ordenar que se haga una serpiente de bronce. Se afirma, pues, que Dios es el único que sana y puede sanar. Los Targumines son más explícitos que el texto hebreo de Números. Así leemos en el PsJon a Núm 21,9 que si la serpiente mordía a uno, «miraba a la serpiente de bronce y dirigía su corazón al nombre del Verbo de Yahvé y vivía»; el TargFrag: «... levantaba su rostro en oración hacia su Padre que está en los cielos y miraba a la serpiente de bronce y vivía» [15]. Nuestro autor tiene presente las tradiciones que reflejan estos Targumines y por esto disipa cualquier duda sobre la fuente y origen de la curación [16].

8-9. Como en 11,13, supone el autor que los egipcios fueron informados de los acontecimientos del desierto y de su significación trascendente: Dios interviene en favor de su pueblo como único salvador (cf. Is(LXX), 44,6; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5.8). No solamente es salvador de todos (v.7b), sino también liberador de *todo mal* (cf. 2 Mac 1,15; 1 Sam 10,19). Contraste con los dioses e ídolos impotentes de los egipcios que no pueden liberar a los que los invocan; por lo que los egipcios no encontraron medicina ni remedio para sus vidas en peligro [17].

En el v.9 presenta formalmente el autor la primera cara del díptico o antítesis: a ellos, *los egipcios* (οὓς μέν); seguirá en v.10a la segunda cara: a tus hijos, en cambio (τοὺς δὲ υἱούς). Intencionadamente contrapone el autor causas y efectos. Las picaduras de la langosta y de las moscas no son de suyo mortíferas; pero el autor piensa que las plagas de los insectos, relatadas en Ex 8 y 10, fueron de tal magnitud que condujeron necesariamente a la muerte de muchos (cf. en especial Ex 8,13.14.20; 10,15.17), porque habían merecido ser castigados con estos animales, según el principio formulado en 11,16.

10. El verso corresponde a v.9a como su antítesis. El autor subraya hiperbólicamente las diferencias entre los resultados de las picaduras de unas moscas y las mordeduras de serpientes venenosas [18]. La razón explicativa de esta increíble paradoja es la misericordia de Dios con su pueblo (cf.

[15] Traducción de A Díez Macho en *Ms Neophyti I, IV Numeros* (Madrid 1974), cf H Maneschg, *Die Erzahlung*, 285-384, M Pérez Fernández, *Tradiciones mesianicas*, 59-61

[16] Jn 3,14 descubre en la serpiente de bronce elevada en el desierto una semejanza con el Hijo del hombre, Jesucristo, levantado en alto sobre la cruz Sólo que Jesucristo crucificado no es solamente símbolo del poder salvador de Dios, sino él mismo es *Salvador de todos* (cf Jn 3,15-17) M Pérez comenta «San Juan relee Núm 21,8-9 según la interpretación del Midrás de Sab 16 (La Palabra de Dios es la que sana) y de PsJ Num 21,8-9 (El Verbo de Yahweh es quien da vida), a Juan le basta sustituir 'Palabra de Dios' por 'Hijo del Hombre', sustitución que se impone toda vez que ya ha identificado a Jesús como el *logos*» (*Tradiciones mesianicas*, 61 nota 89) La tradición cristiana sigue las huellas de Juan, cf Justino, *Diálogo*, 91 94 112, *Apol* I 60, Tertuliano, *De idol*, V, *Adv Jud*, X 10, H Maneschg, *o c*, 127 nota 80

[17] El tema de la medicina y remedio para israelitas y egipcios es típicamente targúmico, cf M Pérez Fernández, *Tradiciones*, 57-68

[18] Los δράκοντες de que aquí se habla son las vulgares serpientes y no los fabulosos o mitológicos dragones (cf Ex 7,9 10 12, etc LXX)

12,18-21), con sus *hijos* (cf. 9,7; 12,19.21; 16,26; 18,4.13). Sabemos, sin embargo, que muchos israelitas murieron en el desierto a consecuencia de las mordeduras de las serpientes (cf. Núm 21,6); por otro lado las plagas de los insectos no pudieron causar muchas muertes de personas en Egipto. El autor interpreta a su modo los acontecimientos narrados en Exodo y Números, para apoyar su tesis dogmática de que el Dios de Israel es el único que libera de todo mal (cf. v.8), que salva y sana a todos por pura misericordia (cf. v.7.12; Sal 107,20; Is 57,18-19).

11. Este verso es una síntesis magnífica de la teología de las tribulaciones históricas del pueblo de Dios. Concretamente se refiere a las pruebas del desierto en tiempo del Exodo, pero la doctrina es válida para cualquier circunstancia histórica. Las tribulaciones servían de estímulo a los israelitas en los momentos de desfallecimiento, como la aguijada a los bueyes; pero la prueba ni era muy prolongada, ni superior al grado de resistencia de los israelitas, por lo que *en seguida sanaban* [19].

El castigo paternal y la misericordia de Dios tienen una misma finalidad: hacer recordar sus palabras [20]. *Tus oráculos* o tus palabras: primariamente son *el mandato de tu ley* (v.6b), la expresión inequívoca de la voluntad del Señor que se ha revelado por medio de acontecimientos y de elegidos en la historia del pueblo. Esto mismo nos induce a creer que incluyen también las palabras de consuelo, las promesas, las amenazas anexas a los pactos y proclamadas por los enviados de Dios, especialmente por Moisés (cf. Ex 19,7; 24,3.4; 35,1; Dt 9,10; 10,4; 12,28; 27,3.26; 28,69; 31,12; Sal 119,11.103.148.158, etc.).

V.11cd manifiesta la intención de v.11a, lo que Dios pretendía con los aguijonazos o pruebas: avivar la memoria del pueblo y evitar la exclusión de los beneficios divinos. El *profundo olvido* se refiere, naturalmente, a los λόγια u oráculos de v.11a. El sentido de v.11d corresponde a la elección que se haya hecho, según explicamos en la nota filológica. La *acción benéfica* del Señor comprende todas las manifestaciones misericordiosas del Señor con respecto a su pueblo y que contrastan fuertemente con las experiencias amargas de sus opresores y enemigos. Sigue, pues, el autor fiel a la misma enseñanza en todos los dípticos o contrastes comparativos.

12. Además del relato canónico de Núm 21,5ss el autor cuenta, sin duda, con otras tradiciones o fuentes; algunas de ellas nos han sido transmitidas por los targumines. Núm 21,8(LXX) dice: «dijo el Señor a Moisés: Hazte una serpiente y ponla como señal...; todo el que haya sido mordido, mirándola, vivirá». Las versiones targúmicas añaden al texto de Números el elemento subjetivo del que era mordido por las serpientes: «Levantaba su rostro en oración hacia su Padre que está en los cielos y miraba a la serpiente y vivía»

[19] En el texto griego el v 11b διεσῴζοντο *(eran sanados)*, hace juego con v 11 ἐνεκεντρίζοντο *(eran aguijoneados)*, los dos verbos en pasiva, que resumen la enseñanza teológica de los versos precedentes Dios es el que prueba y el que sana al pueblo

[20] Parece que el autor pretende poner de relieve esta finalidad pues el v 11 comienza precisamente así *para recuerdo* (εἰς ὑπόμνησιν, cf v 6b εἰς ἀνάμνησιν, con el mismo significado)

(TgFragm); «Miraba a la serpiente de bronce y dirigía su corazón al nombre del Verbo de Yahvé y vivía» (TgPsJon) [21].

La serpiente de bronce no tiene ninguna virtud curativa (cf. v 7), ni los que son mordidos por las serpientes se aplican medicina alguna, *ni hierba, ni emplasto*, es decir, ni remedio natural ni artificial [22]; Dios es el único que los cura. Dios interviene activamente en los procesos naturales y humanos. *Tu palabra...*: el autor atribuye a la palabra de Dios lo que antes dijo de Dios mismo (cf. v.7b.8b) y de su misericordia (v.10; cf. Ex 15,26). La palabra es, por lo tanto, equivalente a su voluntad omnipotente, creadora y salvadora; el v.13 confirma esto mismo (cf. también v.26; 18,15; Sal 107,20).

El querer de Dios es poder; poder que se realiza por medio de su palabra eficaz (cf. Gén 1; Sal 33,6.9; 115,3; 135,6; 148,5; Is 55,11). La casualidad divina misteriosa, pero real y directa, pertenece al mismo núcleo de la fe religiosa de Israel, fe que hereda íntegramente la Iglesia de Jesucristo (cf. Jn 5,17). La causalidad divina siempre será de orden trascendente, sin que se pueda confundir con un género de causalidad creada, aunque infinitamente superior. Admitirla no es suplantar la causalidad de las criaturas, sino afirmar un hecho de orden trascendental que siempre será requerido para la explicación fundamental del orden de la naturaleza [23].

El verso en forma dialogal con Dios, el Señor, prepara magníficamente la confesión de fe del verso siguiente acerca del poder de Dios sobre la vida y la muerte.

13. En toda la perícopa campea el poder misericordioso de Dios, que salva y sana a su pueblo. Su poder es absoluto; se extiende *sobre la vida y la muerte*, expresión bipolar que comprende un valor máximo: *la vida* y su contrario *la muerte*.

V.13b repite quiásticamente la misma idea de v.13a.

La formulación del v.13 nos recuerda casi literalmente a Tob 13,2; Dt 32,39; 1 Sam 2,6; cf. también Sal 49,16 [24]. Ahora vamos a ver si su contenido es muy diferente a la luz de la tradición bíblica.

Dios es «la fuente de la vida» (Sal 36,10), tiene poder para prolongar la vida (cf. Is 38,5; Eclo 48,23) y solamente él puede hacer morir y vivir (cf. 2 Re 5,7); él envía el exterminio y la muerte sobre los mortales (cf. Gén 6,7.13.17; 7,4.21-23; Ex 12,12.23.29, etc.); tiene, pues, dominio *sobre la vida y la muerte*. *Infierno* o hades, cuando no pertenece al texto original griego, es la traducción más frecuente en LXX del *seol* hebreo [25]. La gama de significacio-

[21] Cf A Díez Macho, *Ms Neophyti I, IV Números*, 194, M Pérez Fernández, *Tradiciones mesianicas*, 60-61

[22] Cf H Maneschg, *Die Erzahlung*, 149

[23] Sobre la función del médico y el uso de medicinas, cf Eclo 38,1-15, Filón, *Sacrif Abelis*, 70s

[24] Sobre la dependencia literaria de Sab 16,13, cf H Maneschg, *o c*, 158

[25] En Sab aparece solamente cuatro veces 1,14, 2,1, 16,13 y 17,14 Su significación es muy variada en 1,14 es sinónimo de muerte, en 2,1 *hades* equivale a «estado de muerte», en 17,14 su sentido es genérico lugar de (donde provienen) las tinieblas; cf H Buckers, *Die Unsterblichkeitslehre*, 29-31, también C Pozo, *Teología del más alla* (Madrid 1968) 60 y nota 61 en p.61, C Larcher, *Études*, 312-315

nes en la Escritura es grande: la muerte (cf. Sal 18,6; 116,3; Is 28,15.18, etc.); peligro inminente de muerte (cf. Sal 30,4 y muy frecuente); lugar o reino de los muertos (cf. Gén 37,35; Núm 16,33; Dt 32,22; Sal 49,15; 55,16; 89,49; Tob 3,10, etc.); esta morada de los muertos es concebida como una cárcel, cuyas puertas se cierran y no se abren más (Is 38,10; cf. también 3 Mac 5,51; Sal 16,2); muy cercana a esta expresión: *puertas del infierno*, es la de «puertas de la muerte» (Job 38,17; Sal 9,14; 107,18). El elemento común a todas estas significaciones es la relación con la muerte [26].

El contenido del v.13 como afirmación dogmática, considerado en sí mismo, comparado con la doctrina tradicional de la Escritura, cuyas formulaciones repite casi literalmente y con el contexto inmediatamente anterior (v.5ss), que habla de liberación de graves peligros, no parece que supere la doctrina tradicional veterotestamentaria. No hace, pues, alusión a la resurrección de los muertos; pero subraya fuertemente el poder vivificador de Dios que da vida y libera de los peligros contra ella y del máximo peligro que es la muerte (cf. v.7.8.10.12). Veremos si, al analizar el v.14, podemos profundizar más en el pensamiento del autor y descubrir un nuevo horizonte [27].

14. Intencionadamente contrapone el autor al poder de Dios (v.13) el poder del hombre: Dios tiene «poder sobre la vida y la muerte»; el hombre solamente tiene el triste poder, por su maldad, de hacer morir, pero, una vez consumado el hecho, no tiene poder para volver a reunir en un ser vivo *el aliento –el alma–* y su cuerpo.

La concepción antropológica del autor es dicotómica, como decíamos a propósito de 15,11. *El aliento* o espíritu y *alma* son aquí casi sinónimos, aunque en otros contextos pueden tener matices más diferentes (cf. 15,11). *El aliento exhalado:* la vivificación del hombre se concibe como una infusión del aliento vital, del espíritu (cf. Gén 2,7); la muerte a la inversa, como la salida o el retorno del espíritu a su origen (cf. Ecl 12,7).

Ni libera el alma, que, según la concepción tradicional del mundo antiguo, después de la muerte es recibida en el hades, cárcel tenebrosa y lago profundo (cf. Job 38,17; Is 14,15; 38,10.15; Ez 26,20; Sal 16,10; 49,19, etc.).

El autor se vale de las concepciones antropológicas de la Biblia y de su tiempo para expresar esta verdad de valor universal: que el hombre es impotente para hacer vivir de nuevo al que haya traspasado las barreras de la muerte. Los comentaristas afirman generalmente que el autor pretende enseñar aquí el poder que tiene Dios de resucitar a los muertos, o porque lo ven afirmado explícitamente en el v.13, o porque al menos lo deducen del v.14, al confrontarlo con el v.13 [28]. Sin negar toda probabilidad a esta

[26] Al mismo tiempo que evoluciona en el judaísmo la teología del más allá, evoluciona también la significación del *infierno*. Simultanea, sin embargo, la concepción del hades como morada de los justos e injustos, aunque separados (cf Lc 16,23 26), la del hades, como lugar reservado únicamente a los impíos después de la muerte, cf J.Jeremias, ᾅδης *im Spatjudentum* TWNT I 146-148

[27] Cf J Vílchez, *Sabiduría* (1969), 755s

[28] Cf R Cornely, 534, P Heinisch, 306, F Feldmann, 110, J Fichtner, 59, H Buckers, *Die Unsterblichkeitslehre*, 30, J Weber, 509, A M Dubarle, *Les Sages*, 219, É Osty, 887, H Maneschg, *Die Erzahlung*, 164

opinión, creemos, sin embargo, que el texto puede interpretarse llanamente sin necesidad de hacer alusión al poder de resucitar a los muertos [29]. Ya hemos visto cómo en el v.13 no se habla de resurrección. El v.14 limita el poder del hombre hasta las fronteras de la muerte; Dios, sin embargo, tiene poder sobre los vivientes en todas las circunstancias (v.13), y, además, su poder se extiende hasta donde se extienda la realidad del ser, por tanto también más allá de las fronteras de la muerte [30].

d. Plaga de los elementos atmosféricos - don del cielo (16,15-29)

La presente perícopa ocupa un lugar central en la tercera parte. El tema, que es lo que verdaderamente da unidad a la perícopa, es de gran envergadura y trascendencia teológica. No es un tema nuevo en el decurso del libro, más bien es una variación temática que ilustra la tesis fundamental de 11,5. La novedad está en la aplicación de la ley física de los contrastes, según los conocimientos de la época, en el desarrollo del díptico y en la interpretación de datos tradicionales acerca de algunos hechos fundamentales, narrados en Ex 9; 16 y Núm 11. [1] El autor utiliza la dialéctica de los contrastes como recurso estilístico: tierra-cielo; histórico-escatológico; humano-cósmico [2]; agua-fuego; fuego destructor-fuego benéfico, etc.

Sab 16,15-29, dentro de la unidad total de carácter midrásico, es un ejemplo típico de midrás haggádico. No se trata de narrar hechos históricos, sino de interpretar los datos escriturísticos y de la tradición judía a la luz de la fe y sobre el tamiz de concepciones cosmológicas del tiempo.

Se puede constatar una inclusión general: ὕδατι - ὕδωϱ (*en el agua:* v.17a - *agua:* v.29b). Dividimos la perícopa en dos estrofas: 16,15-23 o juicio del fuego y alimento celeste, y 16,24-29: la creación al servicio del Señor [3].

[29] Así también U.Offerhaus (*Komposition,* 157 y nota 175). Para cualquier asiduo lector de las Escrituras eran perfectamente conocidos los relatos de resurrecciones, pertenecientes a los ciclos de los profetas Elías y Eliseo. Nuestro autor sabía, por lo tanto, que Dios tenía poder para resucitar a los muertos (cf. 1 Re 17,17-22; 2 Re 4,28-35; 13,21). A pesar de esto creemos que el autor en Sab 16,13-15 no alude a la resurrección de los muertos. El autor ha afirmado claramente la inmortalidad feliz de los justos en la primera parte del libro (cf. 3,1-3; 5,1-5, etc.). Explícitamente no se plantea el problema de la esperanza en la resurrección. Existe una discusión entre los exegetas sobre por qué el autor no aborda directamente este asunto y en qué grado lo aborda implícitamente. Sobre el tema puede consultarse P.Beauchamp, *Le salut corporal.*

[30] Cf. J. Vílchez, *Sabiduría* (1969) 756s.

[1] Así, por ejemplo, U.Offerhaus, que justifica la pertenencia del v.15 a esta perícopa y no a la anterior (cf. *Komposition,* 158s y 327 nota 178). A.G.Wright (*The Structure* [1967], 183) la impugna, fundándose en criterios meramente formales.).

[2] Los acontecimientos del Exodo son tipo de la historia salvadora de Israel y de los justos de todos los tiempos con una resonancia universal, cósmica: la naturaleza lucha por los justos. Sobre el carácter escatológico de Sab, cf. C.Kuhn, *Beiträge;* J.Fichtner, *Die Stellung,* 131; P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 497s.

[3] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 93-95; M.Gilbert, DBS XI 75.

Juicio del fuego y alimento celeste

16,15 Imposible escapar de tu mano;

16 a los impíos que no querían conocerte
los azotaste con tu brazo vigoroso:
los perseguían lluvias insólitas, y pedrisco y tormentas implacables,
y el fuego los devoró;

17 y lo más sorprendente: en el agua, que todo lo apaga,
ardía más el fuego,
pues el cosmos es paladín de los justos;

18 una veces se amansaba la llama,
para no quemar a los animales enviados contra los impíos,
para que, viéndolos, comprendieran que el juicio de Dios los perseguía;

19 pero otras veces, aun en medio del agua, ardía con más fuerza que el fuego,
para destruir la cosecha de una tierra malvada.

20 A tu pueblo, por el contrario, lo alimentaste con manjar de ángeles,
proporcionándoles desde el cielo pan a punto y sin esfuerzo,
de mil sabores, a gusto de todos;

21 este sustento tuyo demostraba a tus hijos tu dulzura,
pues servía al deseo de quien lo tomaba
y se convertía en lo que uno quería.

22 Nieve y hielo aguantaban el fuego sin derretirse,
para que se supiera que el fuego
-ardiendo en medio de la granizada
y centelleando entre chubascos-
aniquilaba los frutos de los enemigos;

23 pero el mismo, en otra ocasión,
se olvidó de su propia virtud,
para que los justos se alimentaran.

16 «los azotaste». Lit.: «fueron azotados». «el fuego los devoró». Lit.: «devorados por el fuego».

20 «proporcionándoles». Lit.: «y les proporcionaste». «de mil sabores». Lit.: «que podía producir –ἰσχύοντα– todo sabor agradable». La VL ha conservado otra variante: *in se habentem* –ἔχοντα–: *que contenía.*

16,15-23. L.Alonso introduce así la perícopa: «Los dos puntos de la

oposición entre egipcios e israelitas son los meteoros fuego y agua y los alimentos en su relación. A partir de ese eje el autor amplifica libre y desigualmente algunos aspectos. En el campo egipcio, el fuego vence al agua, porque no se deja apagar por ella; en el campo israelita, el agua vence al fuego, porque no se deja derretir. De este modo, el fuego consume los alimentos de los egipcios y respeta el de los israelitas. Mientras las cosechas egipcias son mencionadas rápidamente, el alimento prodigioso de los israelitas, el maná, se presta a un desarrollo rico en particulares. De donde se desprende una enseñanza central -que retornará al final del libro-: los elementos cambian de naturaleza al servicio de Dios, para castigar o favorecer, y en este servicio los elementos revelan a su amo y señor. También el alimento entra en la transmutación, cambiando de sabores y revelando el 'sabor' de su Señor» [4].

15. El verso sirve de transición al nuevo díptico o, con más propiedad, lo introduce, formando parte de él [5]. El autor se inspira en Tob 13,2b y Dt 32,29s, cuyo influjo ya lo hemos notado en comentario a 16,13.

La tesis que defiende el autor es: el poder del Señor no tiene límites; hasta hemos visto que se extiende más allá de la muerte (cf. v.13s). Ahora va a demostrar que este poder se manifiesta tanto en la naturaleza como en la historia. Los episodios aquí aludidos y que se narran en Exodo y Números no son sino una muestra de ello. El sabio repite la doctrina enseñada desde antiguo por los profetas, especialmente por el déutero-Isaías (cf. Is 43-45), sobre el dominio del Señor sobre los pueblos y la creación; pero ahora el horizonte no tiene límites, rebasa las categorías de espacio y tiempo.

16. Formalmente en v.16 prueba (cf. γάϱ) con un acontecimiento la tesis del v.15; el contenido resume otra de las plagas de Egipto: la terrible plaga del granizo, narrada en Ex 9,18-35.

Los impíos son los egipcios o el faraón y sus consejeros, que se oponían al plan de Dios, manifestado por Moisés. *No querían conocerte* (cf. 12,27c), pues rechazaban las propuestas del Señor, después de que hubiera pasado la prueba (cf. Ex 9,34s). Para los autores sagrados, lo mismo que para los pueblos antiguos, los fenómenos atmosféricos extraordinarios eran como una manifestación del poder soberano de Dios (cf. Sal 29; 77,12-19). *Tu brazo vigoroso:* antropomorfismo con que se expresa la omnipotencia de Dios en acción, aquí punitiva con la tempestad. *Lluvias insólitas:* se puede comparar Ex 9,24.29(LXX).33.34 con Dt 11,10s. *El fuego los devoró:* el relato del Exodo nos habla también de fuego (cf. Ex 9,23.24.28), que en una tormenta no son sino los rayos. Lo que no nos dice Exodo es que los egipcios fueran alcanzados por los rayos; esto parece que lo deduce el autor de Ex 9,25: «El granizo hizo destrozos en todo el territorio egipcio: hirió a todo lo que se

[4] *Sabiduría*, 189.

[5] Cf. U.Offerhaus, según la nota 1; también C.Larcher, III 915. Que sea un verso de transición, lo afirmábamos expresamente en Comentario de 1969 (cf. pág.757), pero lo considerábamos final de la perícopa anterior, como P. Heinisch, 307; F. Feldmann, 110; J. Fichtner, 59-60; J.M.Reese, *Plan*, 398; A.G.Wright, *The Structure* (1967), 182s. Para toda la perícopa, cf. J.Vílchez, *Sabiduría* (1969), 757-762.

encontraba en el campo, hombres y animales, destrozó la hierba del campo y tronchó los árboles silvestres», o, como otros datos a propósito del maná, los encuentra el autor en tradiciones extrabíblicas [6].

17. Comienza la especulación del autor sobre los hechos narrados en el v.16, es decir, sobre la tormenta de Ex 9,18ss.

En el relato de Ex 9,18-25 sobre la tempestad, en cuanto fenómeno de la naturaleza, no aparece nada de orden sobrenatural. El autor de Sabiduría transforma el relato de la tempestad en algo maravilloso; hace una nueva lectura de los fenómenos naturales y de sus efectos, dirigidos por la acción providente de Dios, inspirándose en las teorías físicas de su tiempo [7].

Lo que más sorprende a primera vista, *lo más sorprendente,* es que dos elementos tan contrarios como el agua y el fuego no destruyan mutuamente su propia virtud, como sería lo natural, sino que, para más asombro, el fuego la potencia en el agua (cf. v.19). La solución al enigma cosmológico la encuentra el autor en la interpretación teológica de la realidad. La concepción teológica del autor es cósmicamente unitaria. La actividad del universo y, por lo tanto, de sus elementos, está subordinada al destino final de la salvación de los justos: el universo o cosmos es defensor, *paladín de los justos.* La naturaleza no es un ser absolutamente autónomo, sino que está al servicio de su Creador (cf. v.24) [8].

Este principio teológico fundamental lo ve el autor comprobado de una forma maravillosa en las paradojas de las narraciones del Exodo y Números, y lo va a demostrar en los versos siguientes. La coherencia de esta doctrina en todas las partes del libro es sorprendente (cf. 1,14; 5,17-20; 16,17-25; 19,6.18-21) [9].

18-19. Los dos versos están íntimamente ligados y forman una unidad. Lo que el autor pretende principalmente con ellos es probar (γάρ) la afirmación teológica del verso anterior: que los elementos de la naturaleza (agua y fuego) se alían en contra de los impíos y en favor de los justos.

Por el carácter midrásico de la perícopa y por su orientación sistemático-teológica son improcedentes los intentos de explicación armonizante de los v.18-19 con el Exodo en todo detalle [10].

El autor medita libremente sobre las plagas del Exodo y sin perspectiva histórica; prueba de ello es que las relaciona directamente con el episodio del maná en el desierto, conexión puramente subjetiva. Se puede suponer que el autor en v.18 piensa en el fuego encendido por los egipcios para defenderse de *los animales enviados* de las plagas (cf. 11,15; 16,3), y en v.19 en

[6] Cf. Filón, *De vita Mosis,* I 118s.

[7] Acerca de la doctrina sobre los elementos constitutivos de la naturaleza y de sus virtudes, de sus contrastes y armonía, cf. J.Vílchez, *El libro de la Sabiduría y la teoría*; E.Zeller, *Philosophie der Griechen,* III/I 182-189; P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 512ss.

[8] El mismo argumento lo desarrolla Filón en *De vita Mosis,* I 143-146 (παραδοξότατον también en pág. 143).

[9] Cf. P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 498.511-516.

[10] Como ejemplos de estos intentos laboriosos, véanse los de Grimm, Heinisch, Feldmann, Larcher.

incendios provocados por los rayos en medio de la tempestad (cf. v.16). En toda hipótesis, lo que interesa al autor es subrayar el carácter de signo que tienen estos hechos, para probar que «el cosmos es paladín de los justos» (v.17) y que los impíos debían comprender que eran castigados justamente por Dios. Por esto la llama se mitigaba (v.18) o superaba su propia virtud (v.19) en contra de toda expectación (cf. v.17). La destrucción de los frutos de la tierra o *cosecha,* de los que depende la vida del hombre, es tema permanente en las tradiciones bíblicas y no bíblicas [11]. *Tierra malvada:* Egipto. La tierra se considera afectada por la moralidad de sus habitantes y también por los designios de Dios (cf. 12,3.7).

20. Como en 11,6; 16,2 y 18,3 la partícula ἀντί introduce la segunda parte del díptico, que nos recuerda el beneficio de Dios a su pueblo en el desierto: el maná. A las plagas de origen atmosférico, que han azotado a los egipcios, corresponde la gran bendición de Dios a su pueblo. Dios envía desde el cielo el castigo a los egipcios; a los israelitas envía también desde el cielo su beneficio

En la mentalidad del autor los bienes y bendiciones no pueden venir sino de la voluntad benéfica del Señor (cf. Sant 1,17). El autor prescinde del contenido del Exodo, como lo hizo al tratar de las codornices (cf. 16,2); se fija únicamente en la significación del gesto de Dios que misericordiosamente suministra alimento a su pueblo durante cuarenta años (cf. Ex 16,35) sin fatiga, *sin esfuerzo. Manjar de ángeles* llama el autor al maná por influjo de Sal 78,25 [12], no porque los ángeles tengan un manjar especial (cf. Tob 12,19). *Pan... desde el cielo,* porque se suponía que bajaba del cielo, como la lluvia (cf. Ex 16,4; Neh 9,15; Sal 78,24; 105,40; Sab 19,21) [13].

Pan a punto, ya preparado por Dios (cf. Sal 78,19s); pone de relieve el cuidado providente y paternal de Dios, sin que necesariamente por ello caiga en contradicción con Ex 16,5.23. *De mil sabores:* las tradiciones conservadas en el Pentateuco sobre el maná no conocen la diversidad de sus sabores. Ex 16,31 dice que «su sabor, como de torta hecha con miel». En Núm 11 el maná no aparece como algo sobrenatural (cf. 11,9); los hijos de Israel, hastiados de comer solamente maná, piden carne (cf. Núm 11,4-6); del maná dice que «su gusto era como el gusto de galletas amasadas con aceite» (Núm 11,8). Dt 8,3.16 no aporta ninguna información sobre el sabor del maná. Existían, sin embargo, tradiciones rabínicas que cantaban las excelencias del maná, su

[11] Cf Ex 9,22 25 31, Sal 78,47, 105,33, Filon, *De vita Mosis,* I 119

[12] «El hombre comió pan de angeles», el texto hebreo dice «pan de fuertes», 4 Mac 1,19 «pan de ángeles», cf P W Skehan, *Borrowings,* 396 Sobre el tema del mana en Sab y Filón, cf P Beauchamp, *La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse le theme de la manne en Philon d'Alexandrie* Colloques Nationaux du C N R S (Paris 1967) 207-218

[13] La doctrina biblica sobre el pan del cielo culmina en Jn 6,31-58 Jesús es el pan bajado del cielo, el verdadero pan de vida Jn se inspira ciertamente en Ex 16,4ss, pero también es probable que conociera el texto de Sab o una tradición parecida, cf G Ziener, *Weisheitsbuch,* 405-409, P Borgen, *Bread from Heaven* An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo SuppNT 10 (Leiden 1965) La liturgia latina ha reunido todos estos textos escriturísticos en torno a la festividad del *Corpus Christi*

variedad de sabores a gusto de los que los comían [14]. De estas tradiciones extrabíblicas se vale el autor con todo derecho en un midrás, para ilustrar la doctrina de que la naturaleza está al servicio de los justos (v.17).

A continuación el autor va a deducir las lecciones dogmáticas, fundándose en el hecho del maná y con la aplicación de los teorías sobre los elementos de la naturaleza, que no se oponen, sino que obedecen a los planes de Dios.

21. Dios se revela de una forma extraordinaria, hablando directamente con el hombre (cf. Ex 3,4ss); o se da a conocer ordinariamente por medio de la creación (cf. Sab 13,1-9).

Los dones de Dios manifiestan sus atributos y la creación entera es un don que Dios ha hecho al hombre (cf. Gén 1,26ss). El maná era aceptado por los israelitas como un verdadero don de Dios (cf. v.20. 25; Ex 16,4). El autor deduce del sabor agradable del maná la *dulzura* o bondad divina hacia sus *hijos* [15]. *Sustento tuyo* o sustancia tuya: no se refiere a la sustancia o esencia divina, sino al «manjar de ángeles» o «pan del cielo», al maná [16].

V.21b.c desarrolla la última parte del v.20. Los comentaristas se resisten a admitir que el autor afirme la transmutación de la sustancia [17]. No sería nada extraño esta afirmación en un autor que conoce y se vale de la teoría de los elementos (cf. v.25; 19,18) [18].

22-23. Ex 16,14(LXX) dice del maná que era «como hielo (πάγος); Núm 11,7(LXX), que tenía «el aspecto del hielo», «del cristal (κρύσταλλος)» (cf. Sab 19,21). El poeta inspirado del Salmo 148 invita a toda la creación a alabar al Creador y en el v.8 interpela al *fuego y granizo, nieve y hielo.*

Todo realiza la voluntad del Señor (cf. v.24). De la metáfora o comparación de Exodo y Números, el autor pasa a la realidad de los elementos que obedecen al mandato del Señor. En esta visión teológica, tan enraizada en la tradición del Antiguo Testamento, se adaptan perfectamente de nuevo las teorías físicas, principalmente estoicas, de la transformación de los elementos [19]. La voluntad del Señor domina a placer las fuerzas y los elementos de la naturaleza para realizar su plan de castigo o de salvación.

[14] Los testimonios citados en Str-Bill II 481-482 son posteriores, pero transmiten tradiciones rabínicas muy antiguas, cf L Ginsberg, *The Legends*, III 41-45, VI 16-17, nn 89-100

[15] Cf J Ziegler, *Dulcedo Dei*

[16] ὑπόστασις en la Biblia griega puede significar subsistencia, recursos, bienes (cf Dt 11,6, Jue 6,4, Jer 10,17) El autor tiene presente la doctrina estoica sobre el cambio de los elementos, quizas piense en la sustancia o materia primordial, que se transforma sucesivamente en los elementos Cf S Holmes, 562, E Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III/I 133s, nota anterior 7

[17] Interpretan μετεκιρνᾶτο (única vez en LXX) según v 20c *se transformaba*, es decir, se adaptaba al gusto de cada uno

[18] Sobre el metabolismo, cf E Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III/I 136, G Ziener, *Die theol Begriffssprache*, 153-155 «El verbo μετεκιρνᾶσθαι *adaptarse, transformarse*, no pertenece al vocabulario técnico de la filosofía estoica, al tratar de la transmutacion o metabolismo de los elementos Sin embargo, en el contexto puede considerarse como una variación, ya que el v 25a utiliza una expresion que con justicia se puede considerar técnica la naturaleza, 'transformada en todas las cosas' Que el autor conocía las teorías al respecto en el helenismo contemporáneo lo confirma Sab 19,6 18-21, como veremos» (J Vilchez, *El libro de la Sabiduria y la teoria*, 46)

[19] Cf G Ziener, *Die theol Begriffssprache*, 153s

En la interpretación detallada de cada frase o palabra es necesàrio tener presente los diversos planos mentales del autor. *Nieve y hielo:* hace referencia al maná (cf. Ex 16,14; Núm 11,7). *Aguantaban el fuego,* puesto que el maná (*nieve y hielo)* no se derretía al ponerse al fuego de la cocina (cf. Ex 16,23; Núm 11,8; sin embargo, 16,21). El resto del v.22 vuelve a repetir el contenido de v.19 (cf. Ex 9,24(LXX)).

El fuego *se olvidó de su propia virtud,* porque no derretía la *nieve* y el *hielo,* el maná, y así los israelitas se podían alimentar.

Como antes ha llamado *hijos* a los israelitas, ahora los llama *justos:* son los protegidos del Señor y de los que «el cosmos es paladín» o defensor (v.17). Los israelitas deben reconocer la acción protectora de Dios, el único que puede dirigir la actividad destructora (v.22) o benéfica del fuego.

La creación al servicio del Señor

16,24 Porque la creación, sirviéndote a ti su hacedor,
se tensa para castigar a los malvados
y se distiende para beneficiar a los que confían en ti.

25 Por eso también entonces, tomando todas las formas,
estaba al servicio de tu generosidad, que da alimento a todos,
a voluntad de los necesitados,

26 para que aprendieran tus hijos queridos, Señor,
que no alimenta al hombre la variedad de frutos,
sino que es tu palabra quien mantiene a los que creen en ti.

27 Pues lo que el fuego no devoró,
se derritió simplemente calentado por un fugaz rayo de sol,

28 para que se supiera que es preciso madrugar más que el sol para darte gracias,
y rezar al clarear el alba;

29 Pues la esperanza de los ingratos se derretirá como escarcha invernal
y se escurrirá como agua sin provecho.

25 «tomando todas las formas». Lit.: «*transformada* en todas las cosas». μεταλλεύειν significa *minar, hacer minas* o *galerías* para buscar agua, metales. Solamente aquí y en 4,12b tiene la significación de *cambiar, transformar,* como el verbo μεταλλάσσειν (véase, sin embargo, D.Winston, *The Wisdom,* 15 nota 4 y el comentario a 4,12 y 16,25). «tu generosidad», quizás más propio sea *tu don* (δωρεᾷ). «de los necesitados», o bien «de los que suplicaban».

28 «rezar», o bien «ir a tu encuentro».

29 «ingratos». Lit.: «ingrato», con sentido colectivo.

16,24-29. El tono del discurso del autor alcanza su máxima altura con afirmaciones generales de ámbito cósmico, con inteprctaciones trascendentales y deducciones que fundamentan teológicamente las prácticas religiosas de todos los días.

24. Formalmente el v.24 fundamenta los v.22-23. El autor eleva a principio universal lo que ha observado en el caso particular del fuego; en realidad aduce la razón fundamental y trascendental de todos los hechos maravillosos narrados en el Exodo: Dios es el *Hacedor* o Creador, y por esto *la creación* obedece a su voluntad [20].

25. La naturaleza en las manos de Dios es un instrumento para castigar a los malvados o para bendecir a los justos. No ha llegado el autor a esta convicción de fe después de un largo proceso lógico, sino que ya desde el principio estaba convencido de ello y es una constante en todo el libro: 1,14; 5,17.20; 8,1; 11,17-25; 19,6.18-21. Atrevidamente emplea el autor la metáfora del arco tenso o aflojado [21], como signo de guerra o de paz, de amenaza o de reconciliación. Dios es el arquero, la naturaleza el arco. *Castigar, beneficiar:* cf. 11,13; 16,2.

25. *Por eso* indica que el v.25 trata de una aplicación del principio general, enunciado en v.24, a un caso particular, el del maná. *Tomando todas las formas* o trasformada en todas las cosas [22]: la creación o naturaleza, ya que no es distinta de ella. Parece que el autor piensa con categorías filosóficas de los estoicos sobre la transformación de la materia primordial en todos los elementos, y de éstos entre sí [23]. *Tu generosidad* o bondad, como atributo divino, o más en consonancia con el contexto: tu don, el maná (cf. v.20-21; Ex 16,4), que ocupa el centro de la creación, pues ésta se pone a su servicio. *Da alimento a todos*, si se trata del atributo divino de la generosidad personificado, o bien *que a todos sustenta,* si preferimos la versión *tu don,* como nos refiere Ex 16,35 [24]. *A voluntad:* cf. v.20-21; Ex 16,16-18.

26-27. Después de exponer el autor un principio fundamental (v.24) y su aplicación al maná (v.25), continúa el proceso lógico, comenzado en v.22-23. Así llegamos a la conclusión más importante en la vida del creyente y que el autor expone en v.26 como lección por antonomasia que todo israelita debe aprender.

De la experiencia prolongada que los israelitas -los *hijos*- han tenido en el desierto deben deducir una lección de perenne valor: si el maná que los alimentaba era un don de Dios, puro don, como afirma v.27, la sustentación de sus vidas era más fruto de la voluntad omnipotente, de la palabra de Dios, que efecto connatural de un alimento material. Y como Dios tiene poder absoluto sobre la naturaleza (v.24), es legítima la formulación de valor universal del v.26. No niega el autor que el hombre se alimente de los frutos

[20] Cf. M. Dell'omo, *Creazione,* 319.
[21] ἀνίημι y ἐπιτείνω son verbos técnicos en el uso del arco; cf. Liddell-Scott, *s.v.*
[22] Cf. C.Larcher, *Études,* 182; D.Winston, *The Wisdom,* ad locum.
[23] Cf. J.Vílchez, *El libro de la Sabiduría y la teoría.*
[24] Cf. P.Borgen, *Bread from Heaven* (Leiden 1965), 17: relación entre Filón y Sab 16,20.25.

de la tierra, sino que subraya otro aspecto de más valor y trascendencia en la vida del hombre [25].

La construcción οὐ(κ)... ἀλλά... es familiar al autor en este capítulo (cf. v.7.12 y 26); se inspira en Dt 8,3(LXX). Modifica algunos detalles para poner de relieve la acción salvadora de Dios en persona (cf. v.7), o de su palabra (λόγος: v.12b; ῥῆμα: v.26c). El contexto es oracional y de fe, por eso el vocativo directo: *Señor,* en v.26a y 12b [26].

San Juan explotará de nuevo el tema del maná y lo llevará a su término al identificar el maná, «pan del cielo», con Jesús, Palabra hecha carne y alimento (cf. Jn 6,26-58) [27].

V.27a alude a lo dicho en v.22; v.27b a Ex 16,21. En esta paradoja el autor ve demostrada la afirmación del v.26.

28-29. La perícopa se agota temáticamente en el v.27; los v.28-29 son un apéndice: el v.28 una conclusión de tipo práctico-litúrgico; el v.29 una consideración general, perteneciente al género sapiencial.

28. Una anotación de la fuente literaria, al parecer sin importancia, ha dado ocasión al autor para prolongar su comentario: había que recoger el maná antes de que calentara el sol (cf. 16,21). El autor aprovecha el momento para inculcar lo que repetidamente recomiendan los Salmos: la acción de gracias a Dios por sus beneficios y la oración matinal (cf. Sal 5,4; 55,18; 57,9; 88,14; Dan 6,11, etc.). La oración matinal era costumbre entre los israelitas piadosos y pertenecía a los ritos de los esenios y terapeutas [28].

Rezar o bien «dirigirse a ti», «ir a tu encuentro», «conversar contigo»; de esta manera la oración se concibe hermosamente como una conversación con Dios. Dios es el gran bienechor del que dependemos en todo momento; necesitamos continuamente de sus beneficios. La ingratitud cierra las puertas a nuevos beneficios; por esto debemos también dar gracias a Dios y orar.

29. Con dos bellas comparaciones ilustra el autor que *la esperanza de los ingratos* no tiene consistencia. Sobre la primera ya nos ha hablado en 5,14. Allí se trataba de la futilidad e incosistencia de la esperanza *del impío* frente a la seguridad del destino del justo. En el contexto presente *la esperanza* tiene el mismo significado objetivo: *lo que* los ingratos esperan no tiene consistencia alguna, como la *escarcha invernal* que no resiste el tenue calor de los primeros rayos del sol (cf. v.27d y Ex 16,14 ‹LXX›). El cambio de *impío* por *ingratos* depende del contexto [29].

[25] Cf. G.Ziener, *Weisheitsbuch,* (1957) 408. Para la traducción de οὐχ... ἀλλά..., cf. BDebr, 448,1,1.

[26] Cf. P.Bizzeti, *Il libro,* 95.

[27] Cf. G.Ziener, *Weisheitsbuch,* (1957) 408s; (1958) 47s.

[28] Cf. Flavio Josefo, *De bello iud.,* II 8,5; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme,* 585. Esta coincidencia no es argumento suficiente para concluir que el autor del libro de la Sabiduría fue un miembro de estas sectas judías. Lo característico de ellas en su oración matutina era su orientación hacia el sol naciente, de lo cual nada nos dice el v.28. Sobre la costumbre de los judíos de rezar el *shemá* y otras oraciones y bendiciones al amanecer, cf. C.Larcher, III 942s.

[29] Existe un juego pretendido de palabras o aliteración: εὐχαριστίαν (acción de gracias: v.28a); ἀχάριστον (ingrato: v.29a) y ἄχρηστον (sin provecho, inútil: v.29b).

La comparación del agua que se pierde inútilmente (cf. Sal 58,8) aumenta el dramatismo de lo que se puede evitar con facilidad, pero no se evita y termina en tragedia.

La perícopa termina con estos matices escatológicos que el autor ha tomado prestados de 5,14, aquí recordado.

e. Plaga de las tinieblas - columna luminosa (17,1-18,4)

Citamos a continuación el testimonio de L.Alonso Schökel, por el análisis literario que hace de esta perícopa:

«Este es el capítulo [17,1-18,4] de mayor lucimiento del autor. Sobre la novena plaga, tinieblas, el Exodo le ofrecía bien poco: 'oscuridad palpable..., densa...' no se veían unos a otros ni se movieron de su sitio durante tres días; mientras que todos los israelitas tenían luz en sus poblados' (Ex 10,22-23). Esta concisión deja más espacio a la fantasía creadora de nuestro autor, que en el presente capítulo hace alarde de todos los recursos de su estilo alejandrino.

Un vocabulario rico y escogido: más de cincuenta palabras son exclusivas de este capítulo; si algunas son normales, como 'pastor', otras son difíciles y rebuscadas, otras comunes presentan una variante por composición con prefijos. Compruébese, por ejemplo, la variedad de sinónimos para el miedo, la cárcel, la oscuridad.

Siendo el hebreo una lengua tan pobre en adjetivos, el autor explota la vieja tradición griega del epíteto, con indudables aciertos: 'tupido velo' (3), 'el aire inevitable' (10), 'la noche impotente' (14), 'la mazmorra sin barrotes' (16), 'el sino ineludible' (17), etc. La conversión en sustantivo de una cualidad: 'el velo del olvido' (3), 'el poder del fuego' (5), prodigios de espectros' (15), 'el fluir del agua' (18).

En esos ejemplos y en otros se aprecia ya el salto metafórico, la conjunción de los físico con lo espiritual, el punto de vista psicológico: 'la fogata automática' (que ellos no han encendido, 6), 'la cadena de tinieblas' (18), 'la noche agobiante' (21). El análisis de reacciones psicológicas o su descripción cobran particular relieve en este capítulo, como si la oscuridad lo invitase a penetrar en el interior de sus personajes.

Aparte la oposición constante de egipcios e israelitas, hay otras que resaltan por la proximidad de los miembros: 'malvados - nación santa', 'recluidos - prófugos' (3), 'lumbreras fulgurantes - noche siniestra' (5). Así se puede llegar hasta la paradoja de una 'aparición invisible' (6).

El hipérbaton le sirve al autor para colocar cuidadosamente palabras importantes, para separar o juntar palabras creando relieve; véase, por ejemplo, 4c.18c (en griego).

No falta una serie septenaria (18-19) ni el momento de reflexión generalizando hasta culminar en una definición (11-13).

Añádanse las onomatopeyas, aliteraciones y otros efectos sonoros, la

repeticiones, las binas simétricas o quiásticas. En resumen: este capítulo podría servir de texto para un estudio del estilo alejandrino. Naturalmente, varios de estos procedimientos no se pueden reproducir a la letra en la traducción.

Pero ese alarde, que llega a cansar al lector moderno, no es formalismo. El autor pretende analizar y hacer comprender el sentido de las tinieblas en diversos niveles significativos, hasta el simbolismo más profundo.

La noche es una cárcel que iguala redoblando la soledad (2,16-18). La noche es fuente de miedos y terrores (4.9.15). Por ese miedo la noche se puebla de ruidos (4.9.18-19) y visiones (4.6.15). La noche es la impunidad (3). La noche es un sueño común (14), es símbolo de la muerte (14.21) que se adelanta en el desamparo total e intolerable (21).

Los israelitas no aparecen hasta el final, pero toda la exposición es de un dramatismo intenso. El drama de la situación vivida con gran interioridad, con saltos al pasado que alumbra el fracaso presente, en lucha desigual con enemigos inventados, aunque muchos están solitarios enviando al enemigo refuerzos con que se traicionan a sí mismos. Y el drama terminará en tragedia: encarcelados que saldrán para la ejecución, con vida suficiente para pregustar el tormento final.

El miedo está relacionado con la sabiduría (sin el sustantivo): las artes mágicas (*techne*) fracasan, la razón desampara al hombre, presa de una fantasía incontrolada (7-8.11-13). Leve resonancia de uno de los temas centrales del libro.

Y la presencia obsesiva de los animales que entraron en escena en 11,15 y no quieren marcharse (9.19).

Este es el único capítulo del libro en que no suena el nombre de Dios o del Señor; sólo al principio y al final demuestra su presencia en unos posesivos: 'tus juicios, tus hijos, tu ley', y en tercera persona, 'la eterna providencia' (2)» [1].

Después de una breve introducción (v.1) comienza el quinto díptico o contraste: tinieblas - luz [2]. El autor es fiel a su método de amplificación midrásica, utilizado en los dípticos anteriores. El fundamento principal es el relato del Exodo (10,21-23).

El contraste tinieblas - luz nos recuerda el de la primera parte del libro: impíos - justos, que constituye el fondo de todo el libro de la Sabiduría.

La división de este díptico en dos secciones es lógica: 1) Tinieblas para los egipcios (17,1-21) y 2) Luz para Israel (18,1-4).

[1] *Sabiduría*, 192-193.

[2] Los límites de la perícopa vienen marcados por una doble inclusión: σκότους (17,2b) / σκότει (18,4a) y κατακλεισθέντες (17,2c) / κατακλείστους (18,4b); cf. J.Fichtner, 63; J.M.Reese, *Plan*, 398; A.G.Wright, *The Structure* (The Structure (1967) 183; U. Offerhaus, *Komposition*, 159-161.328 nota 191; M.Gilbert, DBS XI 76.

Tinieblas para los egipcios

17,1 Tus juicios son grandiosos e inexplicables;
por eso las almas indóciles se extraviaron.

2 Pensaban los malvados que controlaban a la nación santa,
mientras yacían ellos prisioneros de las tinieblas, en el calabozo de una larga noche,
recluidos bajo sus techos, prófugos de la eterna providencia.

3 Creían pasar inadvertidos, con sus pecados encubiertos
bajo el tupido velo del olvido,
pero estaban desperdigados en el colmo del aturdimiento,
sobresaltados por alucinaciones.

4 Pues ni el rincón que los retenía los salvaguardaba del miedo;
retumbaban a su alrededor ruidos aterradores ,
y se les aparecían tétricos fantasmas de lúgubres rostros.

5 No había fuego bastante para iluminarlos,
ni las lumbreras fulgurantes de los astros
lograban iluminar aquella noche siniestra.

6 Para ellos lucía solamente una fogata espeluznante
que ardía por sí sola,
y despavoridos por aquella aparición que no veían,
les parecía más macabra la visión.

7 Los trucos de la magia habían fracasado
y su alarde de prudencia sufría un descalabro vergonzoso,

8 pues los que se comprometían a expulsar del alma enferma terrores y sobresaltos
padecían ellos mismos un pánico grotesco.

9 Aunque nada inquietante les metiera miedo,
amedrentados por el paso de alimañas y el silbido de reptiles,

10 sucumbían temblando,
negándose a mirar el aire inevitable.

11 Pues la maldad de por sí es cobarde, da testimonio

condenándose a sí misma;
apurada por la conciencia, se imagina siempre lo peor,

12 porque el miedo no es otra cosa que el desamparo de los auxilios de la reflexión;

13 cuanto menos esperanza tiene uno por dentro,
más grave se le hace la ignorancia de la causa de la tortura.

14 Ellos, durante aquella noche realmente impotente,
salida de los rincones del impotente abismo,
mientras dormían el mismo sueño,

15 o los perseguían monstruosos espectros,
o, al traicionarles el valor, quedaban paralizados,
pues los invadió un miedo repentino e inesperado.

16 Así, todo el que allí caía, quienquiera que fuese,
quedaba encarcelado, recluido en la mazmorra sin barrotes;

17 fuese labrador o pastor
u obrero que se afana en solitario,
sufría, sorprendido, el sino ineludible;

18 porque a todos amarraba la misma cadena de tinieblas;
el silbido del viento,
el canto melodioso de las aves en la espesura de las ramas,
la cadencia del agua fluyendo impetuosa,

19 el golpe seco de las rocas al precipitarse,
la invisible carrera de los animales retozando,
el rugido de las bestias más feroces,
el eco retumbante de las cavernas de los montes,
los agarrotaba de miedo.

20 El mundo entero, iluminado por una luz radiante,
se entregaba sin trabas a sus tareas;

21 sobre ellos solos se cernía una noche agobiante,
imagen de las tinieblas que iban a acogerlos.
Si bien para sí mismos eran más agobiantes que las tinieblas.

2 «pensaban... que controlaban». Lit.: «cuando pensaban que dominaban tiránicamente (o, podían tiranizar)». «en el calabozo»: πεδῆται, es decir, con grilletes y cadenas en los pies, aprisionados, en prisión.

3 «en el colmo del aturdimiento». Lit.: «terriblemente espantados».

7 «sufrían un descalabro vergonzoso». Lit.: «[era] vergonzoso el descrédito».

11 Preferimos la lección μαρτυρεῖ a la bien atestiguada μάρτυρι (cf. Ziegler).

13 «causa de la tortura». Lit.: «la causa que provoca la tortura».

14 «durante aquella noche»: acusativo de duración.

15 «o... o...»: traduce el giro típicamente griego τὰ μέν... τὰ δέ... (cf. Kühner-Gerth, II 2. 527,3.a). «los perseguían». Lit.: eran perseguidos». «los invadió» o se derramó sobre ellos, como el agua. Esta lectura (ἐπεχύθη: S etc., Ziegler) es preferible a la más vulgar ἐπῆλθεν (B A C etc.): *se abatió sobre ellos.*

18 «a todos amarraba la misma cadena». Lit.: «todos estaban amarrados por la misma cadena». Sigue (v.18-19) una enumeración de siete miembros precedidos por la partícula ἤ que no es necesario traducir. «el silbido del viento». Lit.: «el viento que silba».

19 En v.19c *el rugido* está por *el ruido* de las fieras... que *braman* o rugen.

20 «sin trabas a sus tareas». Lit.: «a sus libres tareas».

17,1-21. Las tinieblas adquieren una significación trascendente y son instrumento de castigo a las órdenes del Señor [3]. Esta primera sección está limitada por una doble inclusión: *tinieblas / noche - noche / tinieblas* (v.2b / v.21a.b) [4].

1. El verso tiene un carácter doctrinal muy genérico y por esto mismo sirve de transición a un nuevo tema y de introducción al mismo (cf. la función de 11,15 y de 16,15).

Tus juicios: los juicios divinos históricos o determinaciones ya realizadas en favor de su pueblo y en contra de los enemigos, que simbolizan el mal, especialmente en Egipto y durante el Exodo. *Grandiosos e inexplicables,* es decir, trascendentes como Dios mismo, aunque el hombre puede percibirlos como penumbra (cf. Rom 11,33). *Las almas indóciles* o no instruidas: los egipcios, que no aprenden la lección dada por Dios con las plagas. ἀπαίδευτος: que no ha sido educado o iniciado en la παιδεία, tan estimada entre los griegos; en sentido moral peyorativo, el de costumbres licenciosas, el libertino. En Prov y Eclo designa al necio, tipo del impío (cf. Prov 5,23; 15,12.14; 17,21; Eclo 6,20; 20,24; 22,3). *Se extraviaron:* por los caminos de la impiedad (cf. 2,21; 5,6), de la idolatría (cf. 11,15; 12,24; también 13,6; 14,22; 15,4).

2. Ex 10,21-23 es el punto de partida para el nuevo midrás sobre las tinieblas y la luz. Al escueto contraste relatado en Exodo el sabio añade sus propias reflexiones, fundadas muy probablemente en amplificaciones y leyendas rabínicas. Insinúa el autor que en los egipcios se cumplía el principio de 11,16: al querer ellos controlar y oprimir al pueblo elegido, fueron privados misteriosamente de su libertad de movimientos.

Los malvados o sin ley (ἄνομοι) son los egipcios que se oponen ostensiblemente a *la nación santa,* los israelitas, objeto de la bendición divina, que había de constituir el pueblo de Dios por el pacto del Sinaí (cf. Ex 19,6) con una ley

[3] Cf. G.Kuhn, *Beitrage,* 335s; A M. Dubarle, *Une source,* 427.

[4] Cf. M.Gilbert, DBS XI 76

propia [5]. *Que controlaban* por la opresión (cf. 2,10 y 15,14): resume la situación de servidumbre en que vivió el pueblo hebreo en Egipto hasta la víspera de su liberación.

Como fuerte contraste el autor comienza a describir en v.2b la situación sicológica de los egipcios: los que se creían libres, están en realidad privados de libertad, son unos prisioneros.

Las tinieblas paralizaron por completo la vida en Egipto, según reza Ex 10,23; metafóricamente estaban cautivos, *prisioneros. Una larga noche,* porque se prolongó la plaga de las tinieblas durante tres días [6].

Recluidos (cf. v.16 y 18,4): las tinieblas espesas les servían de techo (cf. Ex 10,21). *Prófugos de la eterna providencia:* la descripción anterior corresponde a la idea que los semitas tenían del seol o lugar tenebroso, adonde se encaminaban los muertos (cf. Tob 4,10). Literalmente el autor convierte en seol el Egipto dominado por las tinieblas (cf. v.14); los egipcios, al no querer reconocer al verdadero Dios (cf. 11,15; 12,14), se sustrajeron de su acción benéfica y huyeron de su protección [7].

3. Continúa el autor su larga reflexión alegorizante sobre las tinieblas. Los egipcios, por sus pecados, estaban privados de la luz moral, habían incurrido en noche tenebrosa; unas tinieblas siniestras van a servir de medio para poner de manifiesto ante sus conciencias aterrorizadas y entre ellos mismos sus *pecados encubiertos,* alusión velada del autor a los «secretos misterios» de 14,23, donde se cometían toda clase de pecados. Los egipcios quedaron paralizados (cf. v.15-16); sin embargo, se sentían en soledad y como desvinculados unos de otros, *desperdigados* o dispersos. Las *alucionaciones* o espectros, las visiones y fantasmas no son necesariamente apariciones objetivas, sino más bien objetivaciones del temor subjetivo que el autor plasma gráficamente en un estilo convencional. Es un ejemplo típico de cómo un autor sagrado trata un tema histórico (Ex 10,23) [8].

Es notable la acumulación de verbos, sustantivos, adjetivos y adverbios sobre el temor y terror a partir de este verso. El autor hace un análisis, un poco desordenado pero profundo, de este estado sicológico, cuya causa es de orden moral: la conciencia acusadora (cf. v.11); culminará con una frase lapidaria en v.21c: «Para sí mismos eran más agobiantes que las tinieblas».

4. Si la causa del temor la lleva el hombre consigo, no se podrá liberar de él en lugar alguno, por más escondido que esté. El lugar recóndito o *el rincón* podían ser las propias casas de los egipcios. *Ruidos aterradores:* reales o imaginarios, pero interpretados bajo la impresión del temor [9]. *Lúgubres rostros:* un rasgo más de las imaginaciones nocturnas. Es puramente arbitrario intentar identificarlos con los rostros de sus probables víctimas.

[5] Epítetos de santidad también en la comunidad de Qumran, cf. A. Díez Macho, *Apócrifos del A.T.,* I 68 nota 4.
[6] Cf. Filón, *De vita Mosis,* I 123.
[7] φύγας puede significar también «desterrado» y traducirse por «excluido de».
[8] Cf. R.Cornely, 556; S.Holmes, 563.
[9] La lectura no es segura, pero es la más coherente con el contexto. Seguimos a Rahlfs, que prefiere leer ἐκταράσσοντες con B*; Ziegler lee καταράσσοντες: texto mejor atestiguado por los unciales B^{ab} A C y Vg.

5. El verso parece ser una glosa del autor a las densas tinieblas de Ex 10,21-22. Ningún fuego, por vigoroso que fuera, ni la luz de las lámparas ni las de las estrellas les podía iluminar. Las tinieblas eran tales que «no se veían unos a otros» (Ex 10,23) [10]. *Aquella noche siniestra:* el autor aplica a aquella noche las tinieblas del hades o seol de los semitas (cf. v.14.21; Job 10,21-22).

6. Acumula el autor elementos de fantasía para hacer más terrorífica aquella noche tenebrosa. Fogata... *que ardía por sí sola* o espontáneamente (αὐτομάτη). La imagen está inspirada en una tormenta nocturna, en la que los resplandores instantáneos de los rayos hacen más profundas las tinieblas, y los objetos iluminados se convierten es espectros aún más terroríficos después en la oscuridad, donde ya nada pueden ver y, por eso mismo, adquieren proporciones desmesuradas las supuestas visiones.

7-10. El autor dedica estos versos a los magos egipcios. Tanto los magos del tiempo del Exodo y del tiempo del autor como sus artes son puestos en ridículo. Repetidas veces nos habla el Exodo de las actuaciones de los magos a propósito de las plagas. Con éxito en sus intentos (cf. Ex 7,11.12.22; 8,3) o con fracasos (cf. Ex 8,14; 9,11).

Nuestro autor suple el silencio del Exodo sobre los magos con relación a la plaga de las tinieblas. Como en la plaga de las úlceras (Ex 9,11) los magos fueron víctimas de las tinieblas. De nada les sirve su verdadera o falsa ciencia, las dos fracasan [11]. Con razón recuerdan los autores el proverbio: «médico, cúrate a ti mismo».

Del temor causado por las tinieblas pasa el autor al *pánico grotesco* o temor ridículo (v.8), que no tiene causa aparente proporcionada (v.9) y que llega a extremos increíbles (v.10), como a negarse *a mirar el aire.* Ya no se teme a las tinieblas, ni a los monstruos imaginados, sino a la misma naturaleza en la que vivimos inmersos y de la que no podemos prescindir. El origen y causa de este temor nos lo va a manifestar el autor en v.11 [12].

11-13. Los tres versículos componen un esbozo de ensayo filosófico-moral sobre el temor; son un paréntesis entre los v.10 y 14.

11. Este verso tiene un valor universal. El temor de los magos y el de todos los egipcios es consecuencia de la mala conciencia [13].

Cobarde, o también «algo miserable, despreciable». καταδικαζομένη lo hemos traducido con sentido reflexivo (*condenándose a sí misma),* como la mayoría de los intérpretes. *La conciencia* (συνείδησις): por primera vez en el griego bíblico con sentido de conciencia moral; será un término muy usado en la escuela estoica posterior y en el Nuevo Testamento [14]. El sentido

[10] Cf. Filón, *De vita Mosis,* I 124.

[11] Filón en *De Spec. leg.,* III 100-101, distingue entre magia verdadera: una especie de profecía, y magia fraudulenta o de malas artes.

[12] A partir del v.11, la numeración de los versículos varía en los autores. Nos atenemos a la de J.Ziegler.

[13] La versión de v.11 es dudosa. Seguimos la lección de J. Ziegler.

[14] Cf. Chr. Maurer: TWNT, VII 897-918; J.Weber, 515S; C.Spicq, *La conscience dans le N.T.:* RB 47 (1938) 50-80; G.Scarpat, *Ancora sull'autore,* 179.

de culpabilidad, que actúa en la propia conciencia como un peso insoportable, influye poderosamente en toda la vida íntima del que se siente culpable, viviendo en continua zozobra, tensión y miedo. Clima propicio para que brote el temor y prolifere toda clase de alucinaciones y visiones atormentadoras.

12. El autor propiamente no define el miedo o temor en sí mismo, que es un sentimiento primario de angustia ante algún mal real o imaginario. El nos define el temor por sus efectos sicológicos. El que está dominado por el miedo se ve imposibilitado para reflexionar en mayor o menor grado, según sea la intensidad de su miedo y así abandona los auxilios que le puede prestar la razón. Al no reflexionar, el hombre no podrá juzgar con objetividad sobre la situación real en que se encuentra, no podrá distinguir lo imaginario de lo real, ni dominar los impulsos instintivos, ni excogitar remedios oportunos [15].

13. En este estado sicológico en el que el hombre interiormente se encuentra en el vacío y *menos esperanza tiene uno* de los auxilios de la razón, es natural que considere como el mayor mal ignorar las causas de sus tormentos interiores y de nuevo venga a suponer lo peor (cf. v.11) [16].

14-15. Después del corto paréntesis de los v.11-13, el autor vuelve al tema de los v.7-10, como lo demuestran las referencias en el léxico [17], y lo confirma el que de nuevo trate de los espectros y fantasmas (cf. v.15a) y hable del *mismo sueño* (v.14c), refiriéndose irónicamente a v.4-6 (cf. Job 3,13; Jer 51,39.57).

Ellos: son los magos de Egipto [18]. Se llama *realmente impotente* a *aquella noche,* porque participa de la impotencia e inactividad del hades, de donde parecía proceder por sus tinieblas que encadenaban (cf. v.2) y hacían imposible toda actividad normal y mágica (cf. v.7). Los guías espirituales del pueblo, como los demás egipcios, sufren las consecuencias de la plaga de las tinieblas, son perseguidos por signos exteriores, en parte reales, en parte imaginarios, y desfallecen en su interior en virtud de las fuerzas disolventes del temor (cf. v.12-13) [19].

[15] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 160 y nota 196.

[16] Definiciones del temor encontramos en los tratados filosóficos morales de la antigüedad; cf. Platón, *Lajos,* 198B: «Lo que inspira el temor no es el mal pasado ni el presente, sino el que va a venir; pues el temor es la espera de un mal futuro». Lo mismo en Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* 1115a. Más aproximación en Aristóteles, *Ret.,* II,5: 1382a-1383b; cf. también Plutarco, *De superstitionibus,* 165d; Cicerón, *Hortens. fragm.,* 40.55; Filón, *Leg. alleg.,* III 113. Sin embargo, C.Larcher opina sensatamente: «El texto testimonia solamente familiaridad con la terminología de las escuelas (estoica y aristotélica) bajo el influjo del eclecticismo» (*Le livre,* III 966s). Es de notar el juego de conceptos y de palabras: προδοσία (v.12) - προσδοκία (v.13a): *desamparo - esperanza.*

[17] ἠλαύνοντο (v.15a)... τῆς ψυχῆς προδοσία (v.15) está recordando a ἀπελαύνειν ψυχῆς νοσούσης (v.8a); φόβος (v.15c) a ἐφόβει (v.9a).

[18] Cf. F.Feldmann, 116S; J.Fichtner, 63; C.Larcher, III 968.

[19] La teoría sobre el temor, de valor universal, la aplica el autor de manera especial a los magos, en cuya sección está enclavada. Sobre la concepción del seol, cf. R.Barth, *Die Erretung vom Tode* (Zollikon 1947) 78-91.

16-17. El autor amplifica y comenta Ex 10,21-23 libremente y por pequeñas unidades yuxtapuestas.

A partir del v.16 se refiere a todos los egipcios. La noche aquella tenebrosa (cf. Ex 10,23) es como una inmensa cárcel sin cerrojos, en la que todos los egipcios estaban irremediablemente prisioneros.

La enumeración del v.17 es sólo una muestra. Los dueños y señores están incluidos en el *quienquiera que fuese* de v.16a o en el *todos* de v.18a. Las tinieblas que encadenan a los egipcios no tienen aquí un sentido espiritual, simplemente están cosificadas, materializadas, como en Ex 10,21-23. El valor de signo de las tinieblas está expreso en v.21 e implícito en v.18-19.

El sino ineludible: el autor no se refiere a la Moira o a la Necesidad personificadas de los griegos, ni al Destino o suerte como ley suprema por encima de dioses y de hombres, aunque juega con la alusión a ellos, sino a la «necesidad impuesta como castigo por un Dios personal, dueño del destino» [20].

18-19. En v.9, refiriéndose a los magos, había dicho el autor que se aterrorizaban sin motivo suficiente, aduciendo dos ejemplos: el paso de los animales o el silbido de los reptiles; ahora la paradoja es mayor. Con una intención refinada el autor ha escogido siete motivos que espontáneamente invitan al placer artístico de la naturaleza, pero que increíblemente infundían a los egipcios un terror paralizante. La causa no puede ser otra que la conciencia moral acusadora (cf. v.11), simbolizada en las tinieblas, en las que se suponen que están sumidos los egipcios (cf. v.17 y 21).

No hay por qué preguntar cómo ni qué pájaros cantan en la oscuridad de la noche, porque la oscuridad en sentido figurado no les puede afectar a ellos, como las tinieblas de Ex 10,23 no afectaban a los hijos de Israel (cf. v.20-21; 18,1).

Esta es una nueva forma o variante para ilustrar la tesis de 11,5: lo que de suyo debe causar admiración o placer, a los impíos causa miedo y terror, y así también la naturaleza, sometida siempre a Dios, aunque sea paradójicamente, es instrumento de castigo de los injustos (cf. 16,24) y defensora de los justos (cf. 16,17).

20-21. Estos versos comentan también libremente Ex 10,21-23. Por primera vez aparece la oposición *luz - tinieblas*. Aunque no se mencionan los israelitas, como se hará explícitamente en 18,1 e implícitamente en 18,3, están sin duda incluidos entre los que resplandecía la luz.

El mundo entero son las personas, las mismas que se entregan al trabajo (v.20b), con exclusión de los egipcios (v.21a). Las tinieblas que convirtieron los tres días de Ex 10,22 en *una larga noche* (v.2), en *una noche agobiante*, adquieren el trágico valor simbólico de las tinieblas del hades o ultratumba *que iban a acogerlos* en justo castigo por sus malas acciones (cf. v.14) [21].

En el estilo escatológico-apocalípotico la metáfora de las tinieblas expre-

[20] C.Larcher, III 976.

[21] Cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 160 y 329 nota 197; Homero, *Odisea*, 11,19.

saba la realidad de la definitiva separación de Dios después de la muerte (cf. Mt 8,12; 22,13; Libro de Henoc 46,6; 63,6; 103,8; 108,14, etc.). *Si bien...*: porque su conciencia les remordía implacablemente y era la causa desconocida de todos sus temores (cf. v.10) [22].

Luz para Israel

18,1 Pero tus santos tenían una luz magnífica;
los otros, que oían sus voces sin ver su figura,
los felicitaban por no haber padecido como ellos;

2 les daban las gracias porque no se desquitaban de los
malos tratos recibidos
y les pedían por favor que se marcharan.

3 En lugar de esto les proporcionaste una columna de fuego
como guía en el viaje desconocido
y como sol inofensivo para sus andanzas gloriosas.

4 Los otros, en verdad, merecían quedarse sin luz,
prisioneros de las tinieblas,
por haber tenido recluidos a tus hijos
que iban a transmitir al mundo la luz incorruptible de
tu ley.

1 «por *no* haber padecido»: esta lectura del códice A y otros menores la prefieren Rahlfs y Ziegler a la de los códice B S menores: «a pesar de que habían padecido».

2 «no se desquitaban». Lit.: «no causaban daño». Los autores difieren mucho en la versión de v.2b. Un resumen de las sentencias puede verse en C.Larcher (*Le livre*, III 987s). La versión que mantenemos en el texto está conforme con Sab 19,2 y Ex 10, 24; pero tiene una gran dificultad: al verbo διαφέρεσθαι se le da una significación nueva: *marcharse*. Otros traducen: «y pedían perdón por haberles sido hostiles». Véase nuestra versión de 1969 y su comentario: «La consideración del autor es muy curiosa y revela, al fin y al cabo, que él también es de Egipto y que espera la conversión de todos los pecadores (cf. 11,23; 12,2.10.19-20)» (pág. 768).

4 «quedarse sin... prisioneros», son dos infinitivos pasivos de aoristo: «ser privados de... ser hechos prisioneros». «que iban a transmitir... la luz». Lit.: «por los que iba a darse... la luz».

18,1-4. Estos cuatro versículos forman en sí una unidad, cuyo motivo es la luz, frente al largo discurso sobre las tinieblas de todo el capítulo 17 [23]. Ellos constituyen la segunda cara del díptico quinto [24], con el que el autor ilustra la tesis de su instrucción: 11,5.

[22] Notar el juego de palabras: *noche agobiante* o pesada (βαρεῖα) *más agobiantes* o pesados (βαρύτεροι) *que las tinieblas.*

[23] El vocablo φῶς· *luz*, aparece tres veces en esta pequeña estrofa, formando también una inclusión: v.1a y 4a.c; cf. P.Bizzeti, *Il libro*, 96.

[24] Cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 160s; M.Gilbert, DBS XI 76.

1. El verso en su primera parte repite Ex 10,23b: «Todos los israelitas tenían luz en sus poblados». *Tus santos:* son los israelitas, en oposición a los egipcios (cf. 11,14; 16,2.10.17.20; 17,2). *La luz magnífica* nos lleva a la claridad del mediodía y adquiere un valor simbólico, antagónico de las tinieblas densas de la noche en que estaban aprisionados los egipcios.

El autor en v.1b-2 comenta libremente por su parte. Se imagina a los egipcios como ciegos en medio de los israelitas, ya que las tinieblas afectaban únicamente a los egipcios (cf. Ex 10,23a y Sab 17,20-21). *Como ellos,* al no ser afectados por las tinieblas y sus consecuencias.

2. Interpreta ahora el autor las tinieblas de Ex 10,21-23 en sentido material. Los israelitas no se aprovecharon de su situación favorable para ejercer la venganza.

Sobre las dificultades de la versión, ver la nota filológica.

3. La verdadera oposición de situaciones, o la segunda hoja del díptico, la presenta el autor aquí, introducida por la partícula ἀντί, casi convertida en término técnico para esta función (cf. 11,6; 16,2.20): ἀνθ'ὧν = *en lugar de esto.* En vez de las tinieblas de Egipto, una columna de fuego [25]. El autor tiene presentes los pasajes de la Escritura que nos hablan de la columna o de la nube protectora en el día e iluminadora en la noche. Sintetiza en pocas palabras las reflexiones teológicas de los autores del Exodo, Números y Salmos, que ven en la nube o la columna de fuego el símbolo de la presencia de Dios en medio del pueblo y de su protección benéfica durante el largo y duro período del desierto. *Columna de fuego* o llama de fuego (πυριφλεγῆ). Unicamente Ex 13,21-23 nos habla de «*columna* de fuego»: «El Señor caminaba delante de ellos, de día en una columna de nubes, para guiarlos; de noche en una columna de fuego, para alumbrarles; así podían caminar día y noche. No se apartaba delante de ellos ni la columna de nubes de día ni la columna de fuego de noche». De la «nube de fuego» durante la noche, o de «una especie de fuego», o simplemente de «fuego» nos hablan Ex 40,38; Núm 9,15-16; Sal 78,14; 105,39.

Como guía (ὁδηγόν), que los conduciría a través de todo el desierto de la península del Sinaí, del Négueb, de la Arabá hasta el desierto de Moab en la parte sodoriental del mar Muerto. Según Ex 13, 21 era el mismno Señor el que iba delante de ellos en la columna de nube para *indicarles el camino,* y en Sal 78,14a Dios «*los guió* de día con la nube».

Sol inofensivo: el fuego que les iluminaba pero que no les abrasaba, como el del desierto. En los textos de la Escritura la nube o la columna de fuego tenía función iluminadora únicamente de noche; de día la nube simplemente mostraba el camino (cf. 10,17).

Andanzas gloriosas: abarca todo el período de permanencia en el desierto, tierra extranjera [26]. Gloriosas por los prodigios realizados por parte de Dios, de los que nos está hablando el autor en toda la tercera parte del libro. Se pasan por alto todas las infidelidades del pueblo en este período de prueba; la visión teológica del autor se parece a la de Dt 8,2ss y Jer 2,2-6.

[25] La misma construcción en 16,20· ἀνθ'ὧν ... παρέσχες

[26] Sobre ξενιτεία, cf. G. Scarpat, *Ancora,* 180

4. El v.4 cierra magníficamente la perícopa abierta en 17,1 [27], repite el tema central: *luz - tinieblas;* enfrenta a los antagonistas: *los otros* (los egipcios) - *tus hijos*. De una nueva manera se cumple el principio de 11,16: los egipcios, por oprimir a los *que iban a transmitir al mundo la luz,* fueron privados de la luz; los que guardaron en prisiones a los hijos de Dios, fueron hechos prisioneros por las tinieblas.

En la Escritura Moisés es el mediador entre el pueblo elegido y Dios; por medio de Moisés recibe Israel la Ley en el Sinaí (cf. Ex 19,3-24,8; Jn 1,17; Gál 3,19). Esta Ley del Señor es *luz* (cf. Sal 119,105; Bar 4,1-2; Sal 19,9), y no solamente para Israel, sino para todas las naciones (cf. Is 51,4; 2,3; Miq 4,2). A esta tradición universalista se adhiere nuestro autor. Según su teología de los israelitas se serviría el Señor, como mediadores, para *transmitir al mundo la luz incorruptible* de la Ley. L.Alonso Schökel comenta: «Los israelitas, como hijos de Dios tienen una misión en el mundo a favor de la justicia: transmitir la ley de Dios. En 5,6 ha hablado de 'la luz de la justicia' que ilumina 'el camino de la verdad' y que los impíos no han querido aceptar. Los antiguos egipcios pecaron contra la luz y se quedaron a oscuras; los contemporáneos pueden repetir el delito y el error. El autor del libro es consciente de esta misión a la que entrega su trabajo. Esa luz es 'incorruptible', como 'la justicia es inmortal' (1,15). Como Moisés mediaba entre Dios y el pueblo, ahora el pueblo elegido media entre Dios y el resto del mundo» [28].

Los cristianos creemos que el cumplimiento perfecto de esta misión se realizó con la venida de nuestro Señor Jesucristo. El es ya el único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24). El vino «no para destruir la ley, sino para dar cumplimiento» (Mt 5,17). Del siervo de Yahvé se dijo que sería «luz de las naciones» (Is 49,6), y de Jesús se dice que es «luz para iluminación de los gentiles» (Lc 2,32). Jesús, en efecto, es la luz del mundo (cf. Jn 1,4.9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46). Su doctrina es la nueva ley de la nueva economía de salvación (cf. Mt 5,21.27-28.33.34.38-39.43.44), y esta doctrina se transmitirá de generación en generación y por medio de sus discípulos, que son luz del mundo (cf. Mt 5,14).

f. Muerte de los primogénitos de Egipto - liberación de Israel (18,5-25)

Comienza el sexto contraste o díptico antitético. Consta de dos partes, claramente separables por el tema y las inclusiones: a) muerte de los primogénitos de los egipcios (18,5-19) y b) liberación de los hebreos (18,20-25).

[27] Por las inclusiones el autor nos remite al principio de la perícopa: σκότους - σκότει (17,2b y 18,4a); κατακλεισθέντες κατακλείτους (17,2c y 18,4b). Ver también la correspondencia real: «la nación santa» (17,2c) y «tus hijos» (18,4b). Cf. A G. Wright, *The Structure* (1967) 183; U.Offerhaus, *Komposition*, 161.

[28] *Sabiduría*, 196.

Muerte de los primogénitos egipcios

18,5 Cuando decidieron matar a los niños de los santos
- y se salvó uno sólo, expósito -,
en castigo les arrebataste sus hijos en masa,
y los eliminaste a todos juntos en las aguas
formidables.

6 Aquella noche se les anunció de antemano a nuestros
padres,
para que tuvieran ánimo, al conocer con certeza la
promesa de que se fiaban.

7 Tu pueblo esperaba ya
la salvación de los inocentes y la perdición de los
enemigos,

8 pues con una misma acción castigabas a los adversarios
y nos honrabas llándonos a ti.

9 Los piadosos herederos de las bendiciones ofrecían
sacrificios a escondidas
y, de común acuerdo, se imponían esta ley sagrada:
que los santos serían solidarios
en bienes y en peligros,
y empezaron ya a entonar los himnos de sus padres.

10 Hacían eco los gritos destemplados de los enemigos,
y cundía el clamor quejumbroso del duelo por sus hijos;

11 idéntico castigo sufrían el esclavo y el amo,
el plebeyo y el rey padecían lo mismo;

12 todos sin distinción tenían muertos innumerables,
víctimas de la misma muerte;
los vivos no daban abasto para enterrarlos,
porque en un momento pereció lo mejor de su raza.

13 Aunque la magia los había hecho desconfiar de todo,
cuando el exterminio de los primogénitos confesaron que
el pueblo aquel era hijo de Dios.

14 Un silencio sereno lo envolvía todo,
y al mediar la noche su carrera,

15 tu palabra todopoderosa se abalanzó, como paladín
inexorable,
desde el trono real de los cielos al país condenado;

16 llevaba la espada afilada de tu orden terminante;



se detuvo y lo llenó todo de muerte;
pisaba la tierra y tocaba el cielo.

17 Entonces, de repente, los sobresaltaron terribles pesadillas,
los asaltaron temores imprevistos;

18 tirados, medio muertos, cada uno por su lado,
manifestaban la causa de su muerte;

19 pues sus sueños turbulentos los habían prevenido,
para que no perecieran sin conocer el motivo de su desgracia.

5 El verso comienza con un participio en acusativo: βουλευσαμένους en aposición a αὐτούς, complemento directo de *arrebataste* y *eliminaste:* «a ellos, que habían decidido...»; al participio se le ha dado valor temporal, pero puede tener también valor causal: «porque decidieron...». «sus hijos en masa». Lit.: «una multitud (πλῆθος) de sus hijos».

6 «para que tuvieran ánimo» puede también traducirse: «para que se regocijaran». «la promesa». Lit.: «juramentos».

8 «con una misma acción». Lit.: «con lo que (castigabas)... con eso (nos honrabas)».

9 «herederos de las bendiciones», o «hijos de los buenos».

10 «del duelo por sus hijos». Lit.: «por los hijos llorados».

16 «la espada... de tu orden». Lit.: «la espada..., tu orden».

17 «terribles pesadillas». Lit.: «visiones de sueños terribles»

18 «la causa de su muerte». Lit.: «la causa por la que morían».

19 «sus sueños turbulentos los habían prevenido». Lit.: «los sueños que los habían perturbado habían anunciado esto de antemano».

18,5-19. Decíamos que el tema y una inclusión señalaban los límites en parte [1]. La sección recuerda los hechos memorables de aquella noche, funesta para Egipto por la muerte de sus primogénitos, feliz para Israel, porque en ella fue liberado definitivamente (cf. Ex 11-12).

Después de una introducción al nuevo tema (v.5), el desarrollo se desdobla en dos fases: noche de salvación para Israel (v.6-9) [2], noche de exterminio para los egipcios (v.10-19).

5. El v.5 sirve de introducción a la sexta comparación y también a la última, pues, al menos en parte: «las dos se refieren a la muerte de los

[1] ἀπώλεσας - ἀπόλωνται (v.5d y 19b); cf. J.Fichtner, 65; J.M. Reese, *Plan*, 399; A.G. Wright opina que 18,5-19,22 forma un solo díptico, en el que 18,20-25 es una digresión, cf. *The Structure* (1965) 32 y *The Structure* (1967) 183s; U.Offerhaus, 161-171; P. Bizzeti, *Il libro*, 96s. En especial hay que consultar M. Priotto, *La Prima Pascua in Sap 18,5-25*, Rilettura e attualizazione (Supp RivB 15), Bologna 1987, que por desgracia, no he podido integrar en el presente comentario.

[2] Se observa una inclusión: πατράσιν / πατέρων (v.6a.9e), cf. P. Bizzeti, *Il libro*, 96. M.Gilbert divide la perícopa en tres secciones: v.6-9 + 10-13 + 14-19 (cf. DBS XI 76).»

egipcios, en proceso. Primero los primogénitos en una noche, después los ejércitos en las aguas. Es pena de muerte por delito de asesinato» [3].

Dios sale en defensa de Israel, su hijo primogénito (cf. Ex 4, 22s), castigando a los egipcios primeramente con la muerte de los primogénitos; así se cumple de alguna manera que «con lo que uno peca, con ello es castigado» (11,16). A este terrible castigo el autor une el de la catástrofe sufrida por los egipcios en el mar Rojo.

Como se ve, el verso hace referencia a varios pasajes del libro del Exodo: decisión de matar a los hijos de los hebreos (cf. Ex 1, 16-22; Sab 11,7); Moisés expuesto junto a las aguas y salvado (cf. Ex 2,2-10; Sab 11,14) [4]; la muerte de los primogénitos que se narra en Ex 12,29: «A media noche, el Señor hirió de muerte a todos los primogénitos de Egipto: desde el primogénito del Faraón que se sienta en el trono hasta el primogénito del preso encerrado en el calabozo, y los primogénitos de los animales», y el desastre del mar Rojo, según Ex 14,27-28.

La unión de la catástrofe del mar Rojo con la muerte de los primogénitos quizás esté motivada por la referencia al niño expuesto a la muerte en el agua, como hace el *Libro de los Jubileos,* 48,14: «A todo el pueblo que había salido a perseguir a Israel lo arrojó el Señor, nuestro Dios, en el mar, en las profundidades del abismo, bajo los hijos de Israel, al modo como los egipcios habían arrojado a sus hijos al río» [5]. El autor no abandonará ya estos temas hasta el final del libro.

En este verso introductorio se utiliza el método tan conocido de los contrastes: a los niños de los santos, los israelitas (cf. v. 1a), se oponen los hijos de los egipcios; al único que se salvó (Moisés), el gran número de hijos arrebatados por la muerte. La mortandad de los primogénitos trae a la memoria la muerte de los combatientes en *las aguas formidables* del mar Rojo (cf. Ex 15(LXX) y Neh 9,11).

6-9. Estos versos describen, «según las preocupaciones del momento de la comunidad la gran noche de la primera Pascua en Egipto» [6]. Recuerdos nostálgicos de una noche que simbolizó la salvación de un pueblo esclavizado: la liberación del pueblo de Israel de la servidumbre de Egipto, promesa por parte de Dios de todas las liberaciones históricas de un pueblo siempre perseguido.

6. El verso comienza enfáticamente: *aquella noche.* El autor va a revelar un poco el misterio de *aquella noche* en los versos siguientes. El tiene conciencia de que *aquella noche* fue trascendental para la historia del pueblo hebreo. Desde entonces comienza Israel a ser un pueblo libre, pero consagrado a Yahvé. La liturgia pascual la había consagrado, había hecho de ella el centro de la vida religiosa y cultual [7].

[3] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 197; véase M.Gilbert, DBS XI 76.

[4] Fiel a su método, el autor no hace uso de los nombres propios (cf. también v.21).

[5] Cf. también L.Ginsberg, *The Legends,* II 365s; V 433 n.212.

[6] A.Jaubert, *La notion d'alliance,* 355; cf. además págs.356-362.

[7] La liturgia cristiana ha heredado la tradición judía. En la inmolación del cordero pascual ha visto prefigurada la muerte del Cordero de Dios, Jesucristo, que nos ha liberado para Dios con su muerte y resurrección (cf. Jn 1,29.36; 1 Cor 5,7). La liturgia de la Vigilia Pascual canta

Nuestros padres: conforme al modo normal de hablar de los judíos y también de nuestro autor, son los patriarcas antiguos (cf. v.9.22; 9,1; 12,21). El autor vería cumplidas en aquella noche las predicciones de Dios a Abrahán y a Jacob en Gén 15,13-14 y 46,3-4(!), y supondría que Dios les hizo ver en la lejanía de los tiempos lo que ya les prometía [8]. Pero es más que probable que el autor con *nuestros padres* se refiera al pueblo de Israel, contemporáneo de Moisés (cf. v.7). De hecho en Ex 12,21-23 nos dice cómo Moisés preparó al pueblo para *aquella noche, manifestándoles lo que había de suceder. Para que tuvieran ánimo,* pues iban a emprender la gran aventura de su liberación en contra de los grandes intereses del pueblo opresor, de Egipto, y ante el futuro incierto y lleno de peligros de la vida en el desierto. *La promesa* o juramentos: promesas divinas hechas a los padres bajo juramento (cf. Gén 22,16-18; 26,3-4); Moisés las recuerda en Ex 13, 5; 32,13; 33,1,etc. Otras muchas veces Dios hace promesas sin juramento (cf. Gén 12,2-3; 13,14-17; 28,13-14; 35,11-12).

7. El pueblo estaba ya instruido por Moisés (cf. Ex 12,21-28). *La salvación:* liberación de la muerte de los primogénitos. Israel pueblo era primogénito de Dios (Ex 4,22). *Salvación* es también la liberación del yugo de la esclavitud y opresión. Siempre estuvo viva en la conciencia de Israel la convicción de que Dios lo había librado del yugo de Egipto [9].

La perdición: muerte de los primogénitos en la primera noche y, en lo sucesivo, la victoria sobre los enemigos.

La sentencia de v.7b concentra la doctrina de toda la perícopa y, en cierto sentido, de toda la tercera parte. La construcción en griego es concéntrica: a - b - c - c' - b' - a'; a *la salvación* (σωτηρία) se opone *la perdición* (ἀπώλεια); a μέν - δέ, y a *los inocentes, los enemigos* [10].

8. El verso recuerda el tema homilético de 11,5. La muerte de los primogénitos fue un terrible castigo para los egipcios, que, por fin, dejaron libres a los israelitas (Israel) para consagrarse por entero a Yahvé. Yahvé había elegido a Israel como pueblo peculiar suyo (cf. Ex 6,2-8) y lo llamaba por medio de Moisés para hacer con él un pacto en el desierto. La cena pascual (v.9) es un preanuncio del sacrificio y pacto en el desierto. Por esto Israel es ya virtualmente el pueblo de Dios [11].

Llamándonos: se sobreentiende que es para responder a Dios *-a ti-* afirmativamente y aceptar el formar parte de su pueblo, cumpliendo sus condiciones (cf. Os 11,1; Dt 7,7-15, etc.). El autor manifiesta personalmente lo que siente todo miembro del pueblo de Dios: el orgullo legítimo y el honor de haber sido llamado por el Señor.

las glorias de aquella noche; cf., en especial, el himno *Exultet* y el Prefacio de la bendición del cirio pascual.

[8] Una escuela semejante de interpretación se revela en Jn 8,56; cf. M.Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliezer,* XXVII 2 (pág. 193 n.4); XXXII 4 (pág.227 n.13): L.Ginsberg, *The Legends,* II 361s; V 432 n.201.

[9] Cf. Ex 14,30; 18,10; 20,2; Lev 11,45; 19,36; 25,38; Núm 15,41; Dt 4,20.37; 5,6; 6,21; Jue 6,8; Sal 81,11; 136,11; Miq 6,4;, etc..

[10] Cf.Bizzeti, *Il libro,* 96.

[11] Cf. 19,22 y las sugerencias que hace M.Dell'Omo en *Creazione,* 319.

9. El autor ve en aquella cena primera del cordero el modelo de la celebración litúrgica de la pascua judía. El capítulo 12 del Exodo da motivo para ello, pues en él se describe con todo detalle el modo de celebrar la pascua.

Herederos de las bendiciones (παῖδες ἀγαθῶν): es una nueva forma de llamar a los piadosos israelitas en Sab [12]. *Ofrecían sacrificios:* la cena pascual se considera verdadero sacrificio en honor de Yahvé, cuya víctima es el cordero (cf. Ex 12,21.27; 34,25; Dt 16,5) [13]. *A escondidas* o en secreto, dentro de sus casas (cf. Ex 12,13.22.46). *Ley sagrada* o divina: al aceptar los hijos de Israel el mandato del Señor (cf.Ex 12,28.50) lo consideraron como ley perpetua (cf. Ex 12,14.17.24). La participación en un mismo sacrificio simbolizaba la unión solidaria de un pueblo en un destino común, como pronto lo experimentarán a través del desierto. «La frase podría tener valor de amonestación a los judíos infieles coétaneos del autor, como recordándoles el compromiso fundamental, que es su fuerza» [14]. *Los himnos de sus padres* y por eso mismo tradicionales: parece que el autor se refiere al conjunto de himnos, fruto de una larga tradición, que constituían el *Hallel:* Sal 113-118. Estos salmos se cantaban durante la cena pascual; el autor supone que los israelitas del tiempo del Exodo cantaron también himnos en honor de Yahvé, como se solía hacer en su tiempo en el rito de la cena (cf. Mt 26,30; Mc 14,26) [15].

10-19. En v.10 comienza la descripción de aquella noche de exterminio para los egipcios, que el autor desarrolla con recursos retóricos de escuela, pero con algunos aciertos poéticos, como los de v.14-16.

10-11. Mientras que los israelitas vigilaban y celebraban alegremente la pascua, la muerte visitó los hogares de los egipcios sin distinción de clases ni de categorías. A los himnos de los judíos hacían eco las lamentaciones de los egipcios por la muerte de sus primogénitos (cf. Ex 11,5-6; 12,29-30) [16].

12. El autor habla hiperbólicamente sobre el número de muertos. No dice más que Ex 12,30: «Aún de noche, se levantó el Faraón y su corte y todos los egipcios, y se oyó un clamor inmenso en todo Egipto, pues no había casa en que no hubiera un muerto». *En un momento...*: Filón dice también de todos los primogénitos de los egipcios que «en plena salud y en plena fuerza física fueron de repente arrebatados en la flor de la juventud sin ninguna causa aparente» [17]. Los egipcios, sin embargo, pudieron enterrar a sus muertos, según Núm 33,4; cf. Sab 19,3.

13. Los egipcios (el faraón y sus consejeros) no creyeron, ni temieron los

[12] Cf. 2,13: παῖδα κυρίου; 12,7: θεοῦ παίδων; cf. 18,20; 19,6; 17,2; ἔθνος ἅγιον; 18,1; ὁσίοις σου; 16,2.20: τὸν λαόν σου; 16,10. 26: τοὺς υἱούς σου, οἱ υἱοί σου; 10,15; λαὸν ὅσιον; 18,13b: θεοῦ υἱόν. Por esta razón algunos (Grimm. Wace, Siegfried, etc.) creen que ἀγαθῶν es un genitivo plural neutro: hijo de los bienes o bendiciones; cf. P.Heinisch, 330.

[13] Cf. R. Le Déaut, *La nuit Pascale*, 113 nota 127; L.Pirot, *Agneau pascal:* DBS I 157s.

[14] L.Alonso Schökel, *Sabiduría*, 198.

[15] Cf. Jubileos, 49,6; Filón, *Spec.;* II 148; U.Offerhaus, *Komposition*, 162 y 330 nota 203

[16] Cf. Filón, *De vita Mosis*, I 136-137.

[17] *De vita Mosis*, I 135.

avisos y amenazas de Aarón y Moisés, pues con sus artes mágicas algunas veces conseguían los sabios repetir algunos de los prodigios realizados por Moisés.

Según el Exodo, los magos egipcios sólo pudieron competir con Moisés y Aarón en las dos primeras plagas (cf. Ex 7,11-13.22-23; 8,3); en todas las demás fracasaron (cf., por ejemplo, Ex 8,14; 9,11). Sin embargo, sólo después de la muerte de los primogénitos los egipcios reconocen el poder del Señor, Dios de Israel, e instan a los israelitas a que salgan de Egipto (cf. Ex 12,31-36). No con palabras, sino con los hechos reconocen que *el pueblo aquel era hijo de Dios* (cf. Ex 4,22; Jer 31,20; Jer 31,20; Os 11,1). De este reconocimiento forzado de los egipcios dice L.Alonso Schökel: «Esta confesión es un punto culminante de esta parte, simétrica de la confesión de 5,5. En efecto, en la primera parte veíamos al 'justo' que se decía hijo de Dios y por ello era perseguido de los impíos hasta la muerte; en un juicio escatológico, los impíos tenían que reconocer que efectivamente el 'justo' se contaba entre los hijos de Dios (véanse 2,13.18 y 5,5). En esta última parte los israelitas eran los justos, los hijos de Dios (12,7.19.20.21; 16,10.26), perseguidos por los egipcios; ahora éstos tienen que confesar ese título. Y es la última confesión antes de morir en contumacia. Confesión histórica que es un aviso para la generación contemporánea del autor» [18].

14-16. Intencionadamente eleva el autor el tono poético del momento: la calma profunda de la media noche va a ser rasgada por el inesperado rayo de la muerte. *Un silencio sereno...*: descripción poética de la noche, como un manto que todo lo cubre apaciblemente [19]. *Tu palabra poderosa:* en el mismo clima poético se describe la acción de la palabra divina, personificada en un guerrero implacable de medidas cósmicas.

El autor se basa principalmente en Ex 12,29: «A media noche, el Señor hirió de muerte a todos los primogénitos de Egipto»; pero ha sabido armonizar las especulaciones teológicas sobre la significación de aquella noche pascual y del poder omnipotente de la palabra de Yahvé con una expresión de profundo valor poético [20]. D.Muñoz León escribe: «En 18,14-16 la Palabra es presentada como un invencible guerrero. Sin duda tenemos un texto esencialmente poético. Pero son muchos los rasgos que hacen sospechar un parentesco con la mentalidad targúmica: la media noche, Dios en el cielo que es su trono real, el descenso de la Palabra, la descripción de su acción punitiva. Se trata de un testimonio más de la concepción común en el siglo primero acerca de la actuación salvífica y punitiva por medio de la Palabra» [21].

Existe en la Escritura una larga tradición sobre el poder de la palabra

[18] *Sabiduría*, 198s.

[19] Véanse descripciones poéticas de la noche en Virgilio, *Eneida*, IV 522-527; Job 3,6-10; P.Heinisch, 332.

[20] Cf. R. Le Déaut, *La nuit Pascale*, 287-291.

[21] *Palabra y Gloria*. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria (Madrid 1983) 137.

divina, expresión natural de la voluntad eficaz y creadora [22]. Sab recoge esta misma tradición en 9,1; 12,9; 16,12.26 [23].

Pero Sab 18,14-16 es la personificación más avanzada de la palabra de Dios hacia la hipóstasis del *logos* en san Juan [24].

Se abalanzó: la expresión nos sugiere la imagen del guerrero que se lanza sobre el adversario o la del ave de rapiña sobre su presa [25]. *Paladín inexorable:* metáfora del guerrero aplicada a Dios, inspirada en 1 Crón 21,16: «David alzó los ojos y vio al ángel del Señor erguido entre tierra y cielo, con la espada desnuda en su mano apuntando a Jerusalén». En la Escritura a Dios se le llama guerrero: «El Señor es un guerrero, su nombre es el Señor» (Ex 15,3; cf. Is 42,13; Sal 24,8) [26]. *Desde el trono real:* Dios está presente en todo lugar: «Porque el Señor, vuestro Dios, es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra» (Jos 2,11; cf. Sal 139, 8; Jer 23,24), pero convencionalmente se considera el cielo como su morada (cf. Sal 2,4; 115, 3.16; 123,1; Is 66,1; Mt 5,34; 23,22), formas metafóricas de hablar para simbolizar la majestad y trascendencia divinas.

La orden terminante, irrevocable, del Señor es la *espada afilada* de este guerrero, exterminador de los primogénitos de los egipcios. La imagen del guerrero que se agiganta hasta llegar al cielo es hiperbólica, pero lo simbolizado: el poder divino, no es hiperbólico, sino realidad que trasciende toda hipérbole [27].

17-19. El autor describe en estos versos la muerte de los primogénitos. Parece que quiere ser una explicación libre de Ex 12,31-33. Los primogénitos que van a morir conocen en sus sueños la causa de su muerte [28], y entre los estertores de la agonía la manifiestan a sus familiares. Así se explica la prisa del faraón y de sus súbditos por que salgan pronto de Egipto los hebreos. En la mente del autor, los egipcios no dieron crédito a las amenazas de Moisés en Ex 11,4-8; cf. Sab 18,13.

Liberación de Israel

18,20 También a los justos les alcanzó la prueba de la muerte
y en el desierto tuvo lugar una gran matanza,

[22] Cf. Gén. 1,3ss; Sal 33,6; 107,20; 147,15.18; Is 9,7; 11,4; 55,11; Os 6,5, etc.

[23] Cf D.Muñoz León, *Palabra y Gloria,* 35-139.

[24] No del *logos* impersonal de Filón, cf. J. Fichtner, 65; D. Muñoz León, *Palabra y Gloria,* 151-163; C.Larcher, *Études,* 159.

[25] Cf. C. Larcher, III 1016.

[26] Cf. H.Fredriksson, *Jahve als Krieger* (Lund 1945).

[27] Con fundamento se cree que Apoc 19,11ss literariamente está inspirado en Sab 18,14-16; cf. G.Kuhn, *Beitrage,* 336; R.Le Déaut, *La nuit Pascale,* 336. Descripciones hiperbólicas semejantes de la literatura profana, ver en Homero, *Ilíada,* IV 443; Virgilio, *Eneida,* IV 177. La liturgia cristiana del domingo infraoctava de Navidad (introito) aplica Sab 18,14-15a a la encarnación del Verbo. La aplicación cambia el sentido del original. La Palabra de Dios se encarna no para exterminar, sino para salvar. Cf. también A.Cabaniss, *Wisdom* 18,14f.

[28] La creencia en los sueños premonitorios era una realidad muy extendida; cf. Virgilio, *Eneida,* II 268-295; Filón, *De somniis,* I 2; también Eclo 34,1-8.

pero no duró mucho la ira;

21 porque un varón intachable se lanzó en su defensa,
manejando las armas de su ministerio:
la oración y el incienso expiatorio;
hizo frente a la cólera y puso fin a la catástrofe,
demostrando ser ministro tuyo;

22 venció la indignación no a fuerza de músculos
ni esgrimiendo las armas,
sino que rindió al verdugo con la palabra,
recordándole juramentos y promesas hechos a los padres.

23 Cuando ya se hacinaban los cadáveres, unos encima de
otros,
se plantó en medio y atajó el golpe,
cortándole el paso hacia los que aún vivían.

24 Pues en su ropa talar estaba el mundo entero,
y los nombres ilustres de los patriarcas en la cuádruple
hilera de piedras talladas,
y tu majestad, en la diadema de su cabeza.

25 Ante esto, el exterminador retrocedió atemorizado;
una sola prueba de tu ira bastaba.

20 «una gran matanza». Lit.: «una matanza de la muchedumbre».
21 «el incienso expiatorio». Lit.: «el sacrificio expiatorio del incienso».
22 «no a fuerza de músculos». Lit.: «no por el vigor corporal». «ni esgrimiendo las armas». Lit.: «ni por la fuerza de las armas».
25 «de tu ira», según S.

18,20-25. El autor relaciona períodos heterogéneos y distantes históricamente, pero que vienen a ilustrar la tesis de su midrás (11,5) y el principio teológico de 11,16.

Sab 18,20-25 sale al paso de una dificultad: Israel, aunque fue probado también con la plaga de la muerte en el desierto, no lo fue como Egipto. La estrofa [29] no es una contraprueba del contraste desarrollado en v.5-19. La prueba de la muerte que sufren en el desierto los hijos de Israel (cf. Núm 17,6-15) es solamente una prueba de la ira de Dios, que fue aplacado rápidamente por la intercesión del mediador del mismo pueblo y al recuerdo de los juramentos y promesas de Dios en favor del pueblo.

Existe un contraste entre 18,5-19 y 18,20-25, pero es complementario: Israel no experimenta la muerte en la noche trágica para Egipto de la

[29] Notemos la doble inclusión en la estrofa: πεῖρα... ἡ ὀργή (v. 20a.c) / ἡ πεῖρα τῆς ὀργῆς (v.25b).

primera pascua, sino que es liberado por medio de Moisés después de cuatrocientos años de esclavitud; Israel experimenta la muerte en el desierto, pero es liberado de nuevo de la prueba momentáneamente por medio de Aarón. Una vez más queda patente la misericordia de Dios con su pueblo, aun en el momento de la prueba (cf. 11,9s; 12,22).

20. El verso recuerda el azote sufrido por el pueblo (*los justos*) en el desierto con ocasión de la sedición de Coré, Datán y Abirón (cf. Núm 17,6-15). Los que murieron fueron 14,700, sin contar los 250 muertos a causa de Coré (cf. Núm 16,2.35; 17,14). Los justos siguen siendo el pueblo. El autor no hace mención de la causa de la *prueba* y de la *gran matanza:* las murmuraciones del pueblo contra Moisés y Aarón y el motín (cf. Núm 16,6-10).

21. La intención del autor es la de aminorar la significación de la dura prueba. Por esto insiste más en la parte positiva, en la figura venerable del sacerdote Aarón. El es el *varón intachable,* agradable a los ojos de Dios (cf. Núm 16,7; 17,9-10‹LXX›, a pesar de Ex 32). Como sacerdote de Yahvé, era el mediador entre el pueblo ofensor y Dios ofendido. El autor lo presenta en su acción litúrgica con el incensario humeante en las manos (cf. Núm 17,11-12) y orando por el pueblo. De la oración nada nos dice Núm 17, pero fácilmente se deduce de Núm 17,8 [30].

La oración y el sacrificio de Aarón son eficaces y cesa la cólera divina. Coré y su facción había reclamado para sí también el servicio divino, reservado a la familia sacerdotal de Aarón (cf. Núm 16,3.9-11); pero no fueron dignos de ello a los ojos de Dios; solamente Aarón y sus hijos fueron los ministros escogidos por él (cf. Núm 16,20-24.31-17,2; también Sab 10,16; Eclo 45,6-7) [31].

22-23. Dios, airado, visita a su pueblo con un azote o calamidad públicos. El autor personifica este castigo: *al verdugo* o al que castigaba, y *el exterminador* en v.25a. Aarón vence a este enemigo *con la palabra,* con la persuasión de la oración (cf. v.21c) [32].

Dios es fiel cumplidor de su palabra empeñada; por esto el recuerdo de los juramentos y de los pactos divinos es una palanca potentísima en boca del orante, para mover a misericordia el corazón de Dios (cf. Ex 32,13s; Neh 9,7s; Dan 3,35s). La cólera divina, al parecer, se manifestó en una epidemia (cf. Núm 17,13).

24. En este verso se refleja la exégesis común rabínica. Justifica el autor el poder de intercesión de Aarón. Revestido de sus vestiduras sagradas, el sumo sacerdote simboliza lo más querido de Yahvé: el universo creado para la existencia (cf. 1,14; 11,24) y el pueblo elegido, y actuaba también como representante de la majestad divina, simbolizada en la diadema. De las vestiduras sagradas de Aarón, descritas minuciosamente en Ex 28 y Eclo

[30] Targum Neophyti I a Núm 17,13 (16,48) dice: «Y se puso en pie (Aarón) entre los muertos, pidiendo misericordia por los vivos, y se detuvo la plaga».

[31] Quiza intente el autor polemizar veladamente con las corrientes de su tiempo, dentro y fuera del judaísmo, con relación a las personas que legítimamente desempeñaban la función sacerdotal, cf. C.Larcher, III 1031s.

[32] Cf. St. L.Lyonnet, *Expiation et intercession:* Bib 40 (1959) 885-901, especialmente 888s.

45,6-12, el autor hace mención explícita únicamente de la túnica, del pectoral y de la diadema [33]. *Ropa talar* o túnica que llegaba hasta los tobillos (cf. Ex 28,39-40). Sobre ésta vestía el manto del efod, vestidura de púrpura violeta (cf. Ex 28,31-35). Simbólicamente la ropa talar representaba *el mundo entero,* quizás por su amplitud, colores, ornato. *Los nombres ilustres de los patriarcas:* los doce nombres de las doce tribus de Israel estaban grabados en doce *piedras talladas,* y éstas, engarzadas en el pectoral *en la cuádruple hilera,* de a tres cada una. El pectoral, cuadrado de un palmo de lado, pendía de los hombros y descansaba en el pecho (cf. Ex 28,15-29). Sujeta a la tiara y sobre la frente llevaba el gran sacerdote una lámina de oro con la inscripción «consagrado a Yahvé»: representaba la *majestad* divina, siempre presente y propicia en los sacrificios que le ofrecía el sacerdote (cf. Ex 28,36-38).

«Aarón es, pues, en este verso una especie de peresonaje mesiánico de dimensiones cósmicas: un mesías sacerdotal con rasgos reales y aureola divina. Todo él mismo representa y asume el universo, pero lleva sobre su corazón los nombres de las doce tribus de Israel, sobre su frente el reflejo del 'Nombre' sagrado, es decir, de la trascendencia y del poder del Dios único y personal» [34].

A.Jaubert subraya también los mismos rasgos en este pasaje de Sabiduría: «En este midrás sobre el episodio de Números [17,6-15] la figura de Aarón se ha engrandecido. Ante él retrocede espantado el exterminador, porque ha visto el Nombre santo y secreto de Dios grabado en la lámina de oro. La poderosa eficacia de Aarón proviene en primer lugar de la santidad temible del Nombre que él opone a la cólera de Dios; ante su propio Nombre Dios queda desarmado. Su fuerza de intercesión proviene también de las 'glorias de los Padres' (πατέρων δόξαι), es decir, de los nombres ilustres de los patriarcas, que son una protección siempre actual para su raza y recuerdan a Dios sus promesas. Mas el sacerdocio de Aarón se ejerce también en nombre del universo entero: 'en su ropa talar estaba el mundo entero' (ὅλος ὁ κόσμος). Esta última pequeña frase por sí sola no estaría tan cargada de sentido, a no ser por las comparaciones halladas en Filón, que serán decisivas: Aarón hace de sacerdote universal. El sacerdocio de Aarón resume así en sí todo el poder de intercesión del cosmos; pero este poder de intercesión no se plasma, si podemos hablar así, más que en los grandes representantes de Israel, los patriarcas; él se concentra todo entero en la presentación a Dios del Nombre divino» [35].

25. La oración, el incienso (v.21) y la presencia del sacerdote con su valor simbólico (v.24) aplacaron la cólera divina, personificada en *el exterminador*

[33] La interpretación simbólica de las vestiduras sagradas era ya clásica en tiempos de Filón (cf. *De somniis,* I 37 ‹1,213-217›; *De vita Mosis,* III 12-14 ‹2,117-135›; Flavio Josefo, *Antiq.,* III 7,4-7 ‹3,179-187›). La tradición cristiana heredó la judía; cf. Clemente Alej., *Strom.,* 5,6: San Jerónimo, *Epist. 64 ad Fabiol.:* PL 22,607.622; C.Larcher. III 1035-1038. Sobre las vestiduras sagradas, cf. S. Bartina, *Exodo* (Madrid 1967) 478-480; U.Offerhaus, *Komposition,* 166-171.

[34] C.Larcher, III 1040.

[35] *La notion d'Alliance,* 353s.

(cf. Ex 12,23; 1 Crón 21,15-16). La justicia divina da paso a su misericordia y, por esto, la prueba de la muerte (v.2) fue solamente una prueba de su ira[36].

g. Juicio del mar contra egipcios - en favor de israelitas (19,1-9)

19,1 Pero a los impíos los acosó hasta el fin una ira despiadada,
porque Dios ya sabía lo que iban a hacer:

2 que los dejarían marchar
y los urgirían para que se fueran,
pero luego, cambiando de parecer, los perseguirían.

3 En efecto, antes de terminar los funerales,
llorando junto a las tumbas de los muertos,
tramaron otro plan insensato,
y a los que habían expulsado con súplicas, los perseguían como fugitivos.

4 Hasta este extremo los arrastró su merecido sino
y los hizo olvidarse del pasado,
para que remataran con sus torturas el castigo pendiente,

5 y mientras tu pueblo realizaba un viaje sorprendente,
toparan ellos con una muerte insólita.

6 Porque la creación entera, cumpliendo tus órdenes,
cambió radicalmente de naturaleza,
para guardar incólumes a tus hijos

7 Se vio la nube dando sombra al campamento,
la tierra firme emergiendo donde antes había agua,
el mar Rojo convertido en camino practicable
y el violento oleaje hecho una vega verde;

8 por allí pasaron, en formación compacta, los que iban protegidos por tu mano,
presenciando prodigios asombrosos.

9 Como caballos pacían,
como corderos triscaban,
alabándote a ti, Señor, su libertador.

[36] G.Kuhn cree que Sab 18,5-25 es «un tipo de parusía divina» al estilo de los apocalipsis de su tiempo y aun del N.T. (cf. 1 Tes 5,2s; Mt 24,42ss; espec. Apoc 19,11ss) (cf. *Beiträge*, 336).

1 «los acosó», o también «se abatió sobre ellos». «Dios ya sabía»: en el texto no está expreso el sujeto gramatical *Dios*, fácilmente sobreentendido.

2 En v.2a hemos seguido la lectura admitida por Rahlfs y Ziegler: ἐπιτρέψαντες (A S[c] V y menores: permitir, ordenar); pero existe otra lección variante principal: ἐπιστρέψαντες (B S C y menores: apremiar, obligar, etc.), que algunos autores prefieren (cf. F.Feldmann, *Textkritische*, 82; C.Larcher, III 1047s).

4 «*su* merecido sino». Lit.: «*el* merecido sino».

5 «tu pueblo realizaba», corresponde a περάσῃ, lectura bien atestiguada por A B[c] V La etc; Ziegler ha preferido la variante πειράσῃ («tu pueblo *experimentara*»), cuyos testigos son de no menos autoridad: B* S C *O*.

7 «se vio la nube...». Lit.: «se vio la nube..., la emergencia de la tierra..., un camino... y una llanura verdeante...».

19,1-9. Llegamos a la última comparación, al séptimo díptico, el más trágico de todos [1]. Intencionadamente el autor ha querido reservar para el final de su discurso en siete comparaciones el más significativo. Los egipcios, perseguidores de los israelitas, representan una vez más a los malvados, y los israelitas, perseguidos, a los justos. El mar es el instrumento del que Dios, supremo juez, se vale para ejecutar la sentencia de este juicio histórico, elevado a categoría de símbolo y, por eso, con valor escatológico.

En Sab 19,1-9 se cumple la tesis propuesta al comienzo de la tercera parte, en 11,5: «con lo que sus enemigos eran castigados, ellos, en el apuro, eran favorecidos»: el mar sepulta y ahoga a los egipcios (v.1-5), el mar se convierte en camino expedito para los israelitas (v.6-9) [2].

Descubrimos cierto paralelismo entre la primera comparación en 11,6-14: agua de la roca - aguas ensangrentadas del Nilo, y ésta séptima: *el agua* es el elemento común [3], elemento vital que se convierte en instrumento de muerte y de exterminio: a tal perversión se puede llegar por la insensatez humana.

1-5. Primera cara del díptico, la negativa. Los egipcios persiguen a los

[1] Cf. U.Offerhaus, *Komposition, 172.*

[2] Hay una confusión muy grande entre los autores a la hora de determinar los límites de la última comparación del libro de la Sabiduría, y por lo mismo, de la división en estrofas de Sab 19. Pueden consultarse especialmente M.Priotto, *Il significato*, 370 n.3 y U.Offerhaus, *Komposition*, 335 n.261 que llega hasta C.L.W. Grimm. A continuación presentamos una síntesis de las principales sentencias de autores recientes sobre la división en estrofas de Sab 19; el criterio del orden ha sido sistemático, no temporal:

– J.M.Reese: v.1-13c + 13d-17 + 18-21 + 22 (*The Plan*, 399);
– A.G.Wright: v.1-5 + 6-21 + 22 (*The Structure* [1967] 183s);
– P.Beauchamp: v.(1-4)5 + 6-12 + 13-17 + 18-21 + 22 (*Le salut*, 501);
– P.Bizzeti: v.1-5 + 6.7-12 + 13-17 + 18-21 + 22 (*Il libro* 99s);
– M.Priotto: v.1-5 + 6-12 + 13-17 + 18-21 + 22 (*Il significato*, 371);
– M.Gilbert: v.1-9 + 10-21 + 22 (DBS XI 76-77);
– D.Winston: v.1-9 + 10-12 + 13-17 + 18-21 + 22 (*The Wisdom*, 12); U.Offerhaus, *Komposition*, 171-192; C.Larcher, I 123.

Analizadas todas estas propuestas, nos adherimos a la defendida en último lugar por D.Winston, U.Offerhaus y C.Larcher. En el comentario correspondiente a las estrofas se darán las razones en favor de cada una de ellas.

[3] Cf. M.Gilbert, DBS XI 76.

israelitas hasta el mar Rojo, por esto se va a manifestar el juicio histórico contra los impíos. El autor supone conocida la narración de Ex 14 y la interpreta con la misma fe providencialista con que fue escrita y ahora es leída en su comunidad judía de Egipto. En un solo hecho se revela en la historia el gran poderío de Yahvé, que será *ira despiadada* para los egipcios y salvación para los israelitas.

1. La nueva estrofa contrasta con la anterior, como las sombras con la luz. *Los impíos* son los egipcios (cf. 10,20; 11,9; 16,16. 18) [4], porque persiguen al pueblo que se supone inocente, y porque se han opuesto y se oponen con pertinacia a la voluntad de Dios, manifestada reiteradamente por medio de Moisés.

Los acosó: la metáfora parece tomada de una escena de caza, en la que la presa acorralada ya no puede escapar de los perseguidores. El autor ironiza: los egipcios persiguen a los israelitas para darles alcance y apresarlos; pero son ellos en realidad los perseguidos y acosados. *Hasta el fin* o total exterminio (cf. 16,5; Jos 10,20), castigo supremo. *Una ira despiadada:* la derrota de los egipcios, en la mentalidad del autor, fue efecto de la justicia vindicativa de Dios que luchaba en favor de su pueblo (cf. Ex 14,14.24-31).

Dios ya sabía: la previsión del futuro por parte de Dios es una verdad fundamental en la sagrada Escritura; pero es más una convicción implícita en la fe de los autores sagrados y supuesta en otros dogmas (por ejemplo, en el de la providencia), que formulada expresamente (cf. Dan 13,42; Sal 129). Solamente Dios puede saber y predecir lo que ha de suceder y, en este sentido, se distingue de los falsos dioses, a los que reta el profeta: «Narradnos vuestras predicciones pasadas y prestaremos atención; anunciadnos el futuro, y conoceremos el desenlace; narrad los sucesos futuros, sabremos que sois dioses» (Is 41,22-23). En este saber de antemano de Dios se fundamenta el valor del testimonio de los verdaderos profetas, que anuncian en nombre de Dios lo que ha de venir (cf. Dt 18,21-22).

Al tratar de la contumacia humana, como en este lugar, desde «el punto de vista divino se puede hablar de una previsión del desenlace final con sus diversos pasos: el castigo limitado, interrumpido, el castigo pendiente, la falta de consecuencia y la insensatez humana. Por culpa del hombre, la ira de Dios resulta despiadada, porque el hombre se resiste a la piedad. El hombre se resiste a ver venir ese momento final, y con su ceguera lo apresura, él mismo se mete en las aguas mortales. Es lo que hacían los impíos de los caps.1-5; también los egipcios llevan aquí el apelativo 'los impíos'» [5].

2. El *que* (ὅτι) inicial introduce el verbo principal: *los perseguirían;* pero a la acción de perseguir (en futuro) le preceden tres participios (en aoristo) que describen el proceso de los egipcios en aquella noche, que terminará con un «plan insensato» (v.3c): primeramente el faraón y los egipcios, aterroriza-

[4] Según la intención del autor los egipcios simbolizan además a *los impíos* de que ha hablado largamente en la primera parte; cf. 1, 16; 3,10-4,3.16; 5,14.

[5] L.Alonso Schökel, *Sabiduría,* 201.

dos ante el espectáculo de la muerte de sus primogénitos, permitirían a los israelitas salir de Egipto (cf. Ex 12,31-32); en segundo lugar el autor se inspira para v.2b en Ex 12,33: «Los egipcios urgían al pueblo para que saliese cuanto antes del país» [6]. Pero pronto cambiarían de parecer. El motivo para ello pudo ser de orden socioeconómico: habían perdido una gran cantidad de mano de obra barata; así parece insinuarlo Ex 14,5: «¿Qué hemos hecho? Hemos dejado marchar a nuestros esclavos israelitas». Y por ello decidieron salir en su persecución (cf. Ex 14,6-9).

3. El verso confirma la previsión divina de v.1b. El autor recoge y relaciona las tradiciones de Núm 33,4: «Los egipcios estaban todavía enterrando los primogénitos», cuando los israelitas comenzaron su marcha, y de Ex 14,6-8 sobre la persecución de los egipcios. A este plan imprevisto e improvisado le llama el autor *insensato,* como lo explica inmediatamente en v.3d. Es interesante subrayar que el plan o determinación es totalmente libre; precisamente por eso se le puede llamar con propiedad *insensato,* supuesta la historia anterior de las plagas y la precipitación con que lo han tomado.

4. El autor considera el desarrollo de la historia de los egipcios como un flujo ininterrumpido de causas y efectos. Habían llegado al extremo de la insensatez en aquella persecución que significaría su exterminio.

El *sino,* destino o necesidad no es una fuerza fatal, independiente de la libre voluntad humana y muy conocida entre los griegos, sino el hecho consumado y real al que los egipcios se acercaban con sus propios pasos, libremente dados (cf. v.3), por lo que se llama justo o *merecido* [7].

Este término de las acciones responsables -en la mente del autor ya realizado- lo considera el autor como el regulador de las acciones sucesivas de los egipcios. Ellos han decidido libremente perseguir a los elegidos del Señor y, por lo tanto, completan así la medida de sus pecados y provocan la justicia vindicativa. Los egipcios, que han olvidado rápidamente la reciente experiencia de las duras pruebas a que han sido sometidos, son, por esto, modelo del pecador, que libre y metódicamente cierra su corazón a los toques de la gracia para la conversión a Dios.

5. Pero Dios dirige la historia, por lo que la persecución de los egipcios es un momento más de la realización de sus planes.

Los dos hemistiquios del v.5 son dos proposiciones finales consecutivas, dependientes de la partícula ἵνα: *para que,* de v.4c; contienen además la antítesis entre el pueblo de Dios y el pueblo egipcio. Israel se ve obligado a realizar *un viaje sorprendente,* un camino inverosímil (cf. 5,2; 16,17): atravesar a pie el mar Rojo; los egipcios, que, al parecer, lo tienen todo a su favor, van a encontrar, sin embargo, *una muerte insólita.* Juego de contrastes: *sorprendente - insólita.* Esta muerte tiene un sentido marcadamente escatológico, como el

[6] Cf. Filón, *De vita Mosis,* I 139: «Después ellos se exhortaban unos a otros para expulsar a toda prisa a este pueblo de todo el país, pues consideraban un castigo irremediable retenerlo un solo día, y aun una hora».

[7] Cf. U.Offerhaus, *Komposition,* 172s.

término del proceso judicial de un pueblo ante el tribunal inapelable de Dios.

6-9. P.Beauchamp cree que el autor sigue a partir de v.6 el esquema de creación de Gén 1,1-2,4a, aunque no con todo rigor [8]. Lo confirma L.Alonso, quien escribe: «La falsilla del Génesis explica esta sección, sin ella varios versos son inexplicables. La falsilla se entrevé en algunas repeticiones verbales (a través de la traducción griega). En esquema (sin olvidar que se trata de una lectura de las tradiciones del éxodo):

1. Caos-tinieblas-aliento de Dios (Gn 1,2)-la nube (Sab 19,7a)
2. Tierra saliendo del agua (1,9-10)-Mar Rojo (19,7b)
3. Hierba de la tierra (1,11)-«vega verde» (19,7d)
4. Animales de cielo, agua y tierra (1,20-25)-(19,10-12)
5. Luz y tinieblas (1,3-5.17-18)-ceguera a la puerta del justo (19,17). Esta pieza es bastante dudosa
- Los elementos (tema griego): tierra, agua, fuego (19,19-21)
6. Alimento de la tierra (1,29)-alimento del cielo (19,21c)

El esquema nos hace ver la síntesis de lo bíblico con lo griego (que atraviesa todo el libro); no se repite sin más el génesis, sino que se transmutan sus leyes para una nueva creación» [9].

19,6-9 constituye la segunda cara del díptico séptimo, la positiva. La nueva estrofa, ligada a la anterior por ser una fundamentación del v.5 (cf. γάρ en v.6a), es en realidad una consideración teológica sobre los episodios extraordinarios del Exodo. Comienza proponiendo un principio teológico: la nueva creación, y la finalidad pretendida: la salvación de los israelitas, hijos de Dios (v.6). A continuación prueba el autor sus afirmaciones; los v.7-9 recuerdan de una forma nueva el paso del mar Rojo.

6. El autor ha conservado en todo su midrás 11-19 la misma actitud espiritual y teológica (cf. 16,15ss). Él reinterpreta los acontecimientos del Exodo, fundamentales para comprender el significado de la historia de Israel, a la luz espiritual de la fe en Dios protector y salvador. Pero a partir del v.6 pone más de manifiesto su visión sobrenatural de la historia del Exodo. El v.6 formula nuevamente lo que largamente ha desarrollado el díptico central (cf. 16,17-25).

La creación entera, criatura de Dios, como materia moldeable en las manos del artista, está por entero subordinada a los designios de su voluntad, *cumpliendo tus órdenes* (cf. 5,17; 16,24s). Los hechos puntuales que componen la narración del Exodo adquieren una dimensión universal en el espacio y en el tiempo, y el autor los presenta como figura y tipo de lo escatológico [10], o de la nueva forma de ser en el mundo nuevo o la nueva creación, anunciada ya en Is 65,17 y 66,22. La alusión a la primera creación de Gén 1,1ss es evidente; pero ahora lo que resulta es otra nueva forma de ser y de actuar de la

[8] Cf. *Le salut corporel,* 502ss.
[9] *Sabiduría,* 203.
[10] Cf. P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 497s.

creación. La nueva configuración de la realidad, aunque afecta a su propia *naturaleza,* no destruye la anterior, como se verá en los sucesos de los v.7ss, y más en particular en v.18 (cf. 16,1725).

La intención última de esta nueva forma de ser de la creación es la misma que la de la primera (cf. 5,17), pero con un nuevo horizonte: *para guardar incólumes a tus hijos,* expresión magnífica de la consoladora realidad de la providencia especial de Dios sobre los justos. La interpretación del autor: la nueva creación va más allá de la significación literal del Exodo. No se trata de unos sucesos meramente profanos, son sucesos que en su médula participan del carácter religioso y sobrenatural de la presencia divina que el autor inspirado, por su fe, descubre en ellos [11].

7. El verbo pasivo *se vio* (ἐθεωρήθη) tiene en el texto griego cuatro sujetos gramaticales: la nube (v.7a), la emergencia de la tierra (v.7b), un camino (v.7c), una llanura (v.7d). Sintetiza el autor temas muy repetidos en los cantos épicos sobre el paso del mar Rojo, y los completa con rasgos originales.

Como caso extraordinario anota en primer lugar que *la nube* daba *sombra al campamento. La nube* representa la presencia de Dios en medio de su pueblo. Según las tradiciones de Exodo y Números, la columna de nube o la nube nunca cubría el campamento [12]. Solamente Núm 10,36(LXX) une los elementos «nube», «dar sombra» y «campamento»: «La nube les daba sombra durante el día, cuando partían del campamento». El autor de Sab traslada la nube sobre el campamento momentos antes de atravesar el mar Rojo, porque la potencia divina los cubría con su sombra (cf. Sal 105,39) [13].

Tierra seca o *firme,* el fondo del mar Rojo (cf. Ex 14,16.22). Parece clara la alusión a Gén 1,9-10, donde aparece lo seco de entre las aguas. *La vega verde* o llanura verdeante es el mismo fondo marino, *camino practicable* (cf Is 43,16; 51,10) [14]; lo llama *vega verde* (cf. Is 63,13s) no por las algas marinas, sino probablemente por influjo del esquema de creación (cf. Gén 1,11-13) [15].

8-9. En estilo hímnico recuerda el autor el paso glorioso del mar Rojo (cf. 10,18), al que la tradición posterior adornó con hechos maravillosos [16]. Is 63,11-14 está presente en la memoria del autor y le presta las imágenes apacibles y alegres de los caballos apacentados y del ganado retozón:

[11] Cf. J.Vílchez, *Sabiduría* (1969), 778s. M.Dell'Omo, refiriéndose a Sab 19,6 y 19,18, escribe: «El c.19, por tanto, además de constituir el anillo de unión entre el nivel escatológico y el histórico en la Sabiduría, testifica también la idea de que la historia de la salvación hunde sus raíces en la creación, interpretando los sucesos narrados en el Exodo sobre la liberación de la esclavitud egipcia, como una nueva creación, es decir, una renovación de la historia de la salvación» (*Creazione,* 322-323).

[12] La nube guía o protege al pueblo (cf. Ex 13,21s; 14,19), cubre el tabernáculo o tienda del testimonio (cf. Ex 40,34-38; Núm 9,15ss).

[13] Como parece que el autor sigue el esquema de creación, la nube es identificada con el espíritu de Dios sobre las aguas de Gén 1,2; cf. P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 502-504.

[14] Cf. Filón, *De vita Mosis,* II 253s.

[15] Cf. J.Vílchez, *Sabiduría* (1969), 779; P.Beauchamp, *Le salut corporel,* 504; G.Bienaimé, *Un retour du paradis dans le désert de l'Exode selon une tradition juive,* en *La création dans l'Orient Ancien* (París 1987) 447 n.48.

[16] Cf. L.Ginsberg, *The Legends,* II 22; VI 6 n.36; especialmente M.Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliezer,* XLII 293-301.

«Se acordaron del pasado, del que sacó a su pueblo:
¿Dónde está el que sacó de las aguas al pastor de su rebaño?
¿Dónde el que metió en su pecho su santo espíritu?
¿El que estuvo a la derecha de Moisés
guiándolo con su brazo glorioso?
¿El que los hizo andar por el fondo del mar
como el caballo por la estepa sin tropezar,
y como ganado que baja a la cañada?,
y el espíritu del Señor los llevó al descanso:
así condujiste a tu pueblo ganándote renombre glorioso».

(Cf. Sal 114,4.6; Mal 3,20). «La comparación con los caballos, comenta L.Alonso, puede aludir irónicamente a la caballería del Faraón ahogada en el mar» [17].

Los israelitas, al verse libres de sus perseguidores en la otra orilla del mar Rojo, entonaron himnos en honor del Señor (cf. Ex 15), *su libertador* (τὸν ῥυόμενον). Ex 14,30 dice: «Aquel día libró (LXX: ἐρρύσατο) el Señor a los israelitas de los egipcios». Los relatos sobre los orígenes del pueblo israelita atribuyen la salvación de aquel núcleo del pueblo a la acción directa y maravillosa del Señor. El es el Señor de este pueblo, su creador [18], su salvador y libertador [19]. Por esto le dedican sus himnos y cantan en su honor (cf. Salterio; Is 43,21; 42,10-12, etc.).

El canto de acción de gracias, dirigido directamente a Dios en v.9c, sirve al autor como recurso estilístico para formar una inclusión con 10,20, «a la cual se añaden las únicas menciones del mar Rojo en 10,18 y 19,7» [20]. También sirve al autor el v.9b de transición para trasladarse al tiempo del destierro en Egipto y seguir así el esquema de la creación (cf. Gén 1,20ss).

2.4. Reflexiones finales: 19,10-21

Después del desarrollo del tema propuesto en 11,5 con las siete comparaciones (11,6-14 y 16,1-19,9) el autor añade, para terminar, unas reflexiones de alcance general. La finalidad de tales reflexiones teológicas y su composición han suscitado opiniones encontradas entre los autores, como en parte ya hemos visto.

Nosotros hemos adoptado la siguiente división en tres estrofas: 1. Reminiscencias de Egipto y del desierto (v.10-12); 2. Egipcios y Sodomitas (v.13-17); 3. Metamorfosis de la creación (v.18-21). Hay correspondencias entre las estrofas 1a. y 3a; la estrofa 2a. (v.13-17) debe de tener una función muy

[17] *Sabiduría*, 204.
[18] Cf. Dt 32,6.15; Sal 100,3; Is 43,1.7.15; 44,2.5; 45,8(LXX); 51, 13; 54,6(LXX); Mal 2,10, etc.
[19] Cf. Sal 78,35; Is 43,3.11.14; 44,6; 45,21s; 63,7-9, etc.
[20] M.Gilbert, XI 76; cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 173s.

especial que habrá que averiguar, pues su «contenido desconcierta bastante»[1].

Reminiscencias de Egipto y del desierto (19,10-12)

19,10 Aún tenían en la memoria todo lo del destierro:
cómo la tierra en vez de animales, produjo mosquitos;
y, en vez de especies acuáticas, vomitó el río cantidad de ranas.

11 Más tarde vieron también un nuevo modo de nacer los pájaros,
cuando, acuciados por el apetito, pidieron manjares de capricho;

12 pues, para satisfacerles, salieron codornices del mar.

10 «mosquitos»: σκνῖπα, palabra rara en LXX; cf. σκίφας en A Sc V etc. (cf. J.Ziegler, *Sapientia Salomonis*, 72).

19,10-12. El recurso al recuerdo o a la memoria de los israelitas, ya liberados tras pasar el mar Rojo, le va a servir al autor para confirmar el principio teológico que atraviesa el libro entero y que formula magníficamente en 16,24: «La creación, sirviéndote a ti su hacedor, se tensa para castigar a los malvados y se distiende para beneficiar a los que confían en ti». Doble acción de la naturaleza: para castigo, para beneficio según se aplique a los injustos y malvados o a los fieles al Señor.

En la presente estrofa, el v.10 recuerda la plaga de los *mosquitos* (Ex 8,12-15) y de las *ranas* (Ex 8,1s) en el país de Egipto. Así tiene plena aplicación 16,24b; los v.11-12 nos trasladan al desierto, donde se despliega la acción bienhechora de la naturaleza en favor de los israelitas; se cumple lo dicho en 16,24c y que había sido formulado de otra manera en 16,17b: «El cosmos es paladín de los justos», aunque sea necesaria una actuación sorprendente de la misma naturaleza, como ha establecido el autor en 19,6, pues los cambios radicales que se operan en la naturaleza manifestarán siempre el propósito divino de proteger a su pueblo[2].

El tema central de los v.10-12 es el de la nueva producción o generación de animales; corresponde al quinto y sexto día de la creación en orden inverso: animales terrestres, acuáticos, volátiles, en vez de animales acuáticos, volátiles, terrestres de Gén 1,20-25. Según el autor, en tiempos del Exodo tuvo lugar una nueva creación según el modelo de la primera; no son los animales los que producen los animales, sino *la tierra produce mosquitos* (cf. Ex 8,12-15)[3], el agua *ranas* (cf. Ex 8,1s; Sab 11,15.17; 16,1.3) y más tarde, ya

[1] P.Beauchamp, *Le salut corporel*, 501; cf. también M.Priotto, *Il significato*, 373
[2] Cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 175-177; M.Priotto, *Il significato*, 373-375.
[3] Cf. Filón, *De vita Mosis*, I 107.

en el desierto, pasado el mar, *codornices* (cf. Ex 16,13; Núm 11,31-32; Sab 16,2-3). La interpretación es atrevida, pero está dentro del estilo midrásico y es una aplicación del principio enunciado en v.6 [4].

Egipcios y Sodomitas (19,13-17)

19,13 Y a los pecadores les sobrevinieron los castigos
no sin el previo aviso de violentos rayos;
justamente sufrían por sus propios delitos,
por haber odiado cruelmente a los extranjeros.

14 Sí, hubo quien negó hospitalidad a unos visitantes
desconocidos;
pero éstos esclavizaron a unos emigrantes que les
hacían buenos oficios.

15 Más aún: queda otro castigo para ellos
por haber recibido hostilmente a los extranjeros;

16 pero éstos, después de agasajarlos a su llegada,
cuando tenían ya los mismos derechos,
los maltrataron con trabajos inhumanos.

17 Y también los hirió la ceguera,
como a aquéllos que a la puerta del justo,
envueltos en densa oscuridad,
tanteaba cada uno la entrada de su puerta.

13 «por haber odiado cruelmente a los extranjeros». Lit.: «porque habían practicado un odio muy cruel al extranjero». El adjetivo en comparativo: χαλεπωτέραν, al ser absoluto, equivale a un superlativo: *el más duro* o *cruel* (cf. BDebr 60).

14 «Sí, hubo quien». Lit.: «porque ellos». Notar οἱ μέν - οὗτοι δέ.

15 El primer hemistiquio es objeto de controversia. La reconstrucción de J.Ziegler es discutible y difícilmente da un sentido aceptable. Me parece más probable la conjetura de M. Priotto, que se apoya fundamentalmente en la versión latina más antigua, conservada en el códice X (Cf. *Il significato*, 377-379) y que dice: *et non solum, alius erit respectus illorum*. El texto griego subyacente es: καὶ οὐ μόνον, ἄλλη ἐπισκοπὴ ἔσται αὐτῶν. Priotto traduce: «e non solo! Ci sarà un giudizio diverso per loro».

19,13-17. No cabe duda de que los v.13-17 son una unidad dentro del conjunto 19,10-21; introducen un tema nuevo: egipcios-sodomitas [5]. Lo que ya no está tan claro a primera vista es la función que tiene en el conjunto [6].

[4] El autor sigue el texto griego del Génesis: cf. ἐξάγω en v.10b y Gén 1,20.21.24; cf. P.Beauchamp, *Le salut corporel*, 506s; M. Priotto, *Il significato*, 376s.

[5] Cf. también la inclusión δικαίως - δικαίου: v.13c y 17b.

[6] Para el estudio de toda la estrofa, cf. M.Priotto, *Il significato;* también U.Offerhaus, *Komposition*, 177-182.

La estrofa rompe el hilo del tema general: una nueva creación, y bruscamente aparecen los sodomitas. Una explicación plausible es la aplicación del esquema de creación. Hemos visto cómo el autor sagrado ha seguido el orden de Gén 1 (cf. v.7a con Gén 1,2; v.7b con Gén 1,9s; v.7c con Gén 1,11s; v.10 con Gén 1,20-25). El tema de la luz y de las tinieblas (Gén 1,3-5.14-19) lo había saltado el autor, pero en v.17 aparecen las tinieblas. Relaciona el autor la ceguera de los habitantes de Sodoma con la plaga de las tinieblas en Egipto (cf. Ex 10,21-23; Sab 17,1-18,4). Aunque parezca desconcertante el modo de proceder del autor, es consecuente con el esquema preestablecido, que confirma la tesis de la nueva creación [7].

13. El autor continúa aplicando el método de contrastes; al recuerdo de los beneficios de los israelitas opone el castigo que los egipcios sufrieron en la catástrofe del mar Rojo. El tema ya estaba anunciado en v.5 (cf. también v.1).

Ex 14,23ss, que narra la catástrofe de los egipcios, nada nos dice de una tormenta con rayos y truenos, como señal precursora de lo que iba a suceder. No se trata, sin embargo, de una pura invención del autor, pues existía al menos una tradición, consignada en Sal 77, que hablaba de una gran tormenta en el momento del paso por el mar Rojo:

«Te vio el mar, oh Dios,
te vio el mar y tembló,
las olas se estremecieron.
Las nubes descargaban sus aguas,
retumbaban los nubarrones,
tus saetas zigzagueaban;
rodaba el estruendo de tu trueno,
los relámpagos deslumbraban el orbe,
la tierra retembló estremecida:
tú te abriste camino por las aguas,
un vado por las aguas caudalosas,
y no quedaba rastro de tus huellas;
mientras guiabas a tu pueblo como a un rebaño,
por la mano de Moisés y de Aarón» (17-21).

Tradiciones semejantes encontramos en Filón, Flavio Josefo y Targum Neoph [8]. El detalle del *previo aviso* nos recuerda la doctrina del autor sobre la pedagogía divina en la aplicación de los castigos a los pecadores (cf. 11,17ss; 12,8ss) [9].

[7] Cf. P.Beauchamp, *Le salut corporel*, 506s. M.Priotto aduce el argumento estructural para justificar el puesto que ocupa la perícopa en el conjunto del cap. 19: «Al juicio histórico condenatorio de los egipcios (v.1-5) debe corresponder el juicio escatológico de los impíos, simbolizados aquí por los egipcios (v.13-17)» (*Il significato*, 377, cf. también 371).

[8] Cf. Filón, *De vita Mosis*, I 176; Flavio Josefo, *Antiq.*, II (16,3), 343-344; otra tradición paralela recoge Targ Neoph I a Ex 14,24: «Y era el tiempo de la mañana cuando Yahvé observó con cólera los campamentos de los egipcios y arrojó sobre ellos nafta, fuego, piedras de granizo»; cf. M.Priotto, *Il significato*, 383s.

[9] Cf. M.Priotto, *Il significato*, 382.

Subraya enfáticamente el autor que estos castigos los padecían los egipcios *justamente,* porque se han asemejado a los sodomitas, modelo estereotipado de los hombres injustos, sin piedad. La transición a los sodomitas la prepara la palabra clave μισοξενία: *odio al extranjero.* Probablemente el autor refleja un ambiente de polémica de su tiempo (cf. v.16). Es sabido que a los judíos se les ha acusado de ser enemigos del género humano. El autor pasa a la ofensiva, devolviendo la acusación [10].

14. Es fiel el autor a su método de no utilizar nombres propios. *Sí, hubo quien:* une el v.14 con el anterior, al probar (γάρ) lo extremado de la xenofobia de los egipcios; pero la expresión estructuralmente está orientada a lo que sigue, pues requiere la fórmula complementaria οὗτοι δέ: *pero éstos* (v.14b). Enfrenta así el autor, sin nombrarlos, a sodomitas y egipcios; v.14a se refiere a los habitantes de Sodoma que quisieron abusar de los huéspedes desconocidos, recibidos por Lot (cf. Gén 19,1-11).

En la sagrada Escritura uno de los ejemplos típicos de castigo es el de los sodomitas [11]. La causa es doble: el delito contra la hospitalidad y la perversión sexual como pecado. El autor prueba que la culpa de los egipcios es mayor que la de los sodomitas, utilizando solamente como término de comparación el delito contra la hospitalidad. Pues si es grave no recibir con hospitalidad a unos desconcidos, mucho más grave es reducir a esclavitud a unos huéspedes bienhechores. De aquí se desprende que su castigo deberá ser mayor.

Estos huéspedes *emigrantes* son los israelitas, emparentados con José, el gran bienhechor de Egipto, según Gén 41,37ss; 47,13ss. Ex 1,8ss nos narra cómo los hebreos fueron convertidos en esclavos de los egipcios [12].

15. La fijación del texto es muy difícil en su primer hemistiquio. Preferimos el texto subyacente a la VL primitiva [13]. Referimos, por tanto, el v.15 a los sodomitas. Por su pecado contra la hospitalidad no sólo con los huéspedes de Lot (Gén 19,1-5), con el mismo Lot, extranjero entre ellos (cf. Gén 19,9), sino con todos los extranjeros [14], serán castigados aún más duramente con castigos de carácter escatológico [15].

16. El v.16 añade a v.14b la alusión a la recepción festiva que dispensaron los egipcios a los israelitas (cf. Gén 45,16ss; 47,1ss), que contrasta con el odio que siguió después (cf. v.13d). La benevolencia primera y una larga permanencia en Egipto habían conseguido ya para los israelitas el poder gozar de

[10] Cf. Apéndice II; E. Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes,* III 551. En el siglo I se considereaba en Roma al Cristianismo como una secta judía y se le hacía la misma acusación, cf. Tácito, *Annales,* XV 44.

[11] Cf. Dt 29,22; Is 1,9; 13,19; Lam 4,6; Ez 16,50.56; Mt 10,15; 11,23s; Lc 17,29; 2 Pe 2,6; Jds 7.

[12] Cf. Filón, *De vita Mosis,* I 34-36.

[13] Los argumentos nos los da M.Priotto (cf. *Il significato,* 378s); cf. también C.Larcher, III 1076-1079 y traducción de N.Fernández Marcos (Biblia Cantera-Iglesias).

[14] Cf. M.Priotto, *a.c.,* 384-386.

[15] Cf. F.Feldmann, 126s; J.Fichtner, 68s; M.Priotto, *a.c.,* 381. 386; sobre ἐπισκοπή cf. Sab 2,20 y 14,11.

los derechos civiles propios de una comunidad político religiosa, legalmente constituída. Sin duda, el autor refleja aquí la polémica de su tiempo sobre el derecho de ciudadanía de los judíos (cf. v.14) [16].

17. Aparece, por fin, el tema del esquema de la creación: *las tinieblas*, bien introducido en el tema particular del castigo por la inhospitalidad de los sodomitas y egipcios. La plaga de las tinieblas que padecieron los egipcios (cf. Ex 10,21-23; Sab 17,2) se compara a *la ceguera de los sodomitas a las puertas del justo* Lot (cf. Gén 19,11; Sab 10,6; 2 Pe 2,7).

La interpretación que el autor hace de la ceguera está dentro de la línea de la interpretación alegórica. Por ceguera entiende la carencia absoluta de luz interior, que padecen todos aquellos (los impíos) que están alejados de la fuente de la luz verdadera, la Ley (cf. 18,4) [17]. O como dice L.Alonso Schökel: «Hay luz en la casa del justo, había luz en torno, y esos hombres se han cegado obrando contra los huéspedes que les traen la luz. Así enlazamos con 18,4, concretando el tema de la injusticia: 'justamente sufrían'» [18].

De éstos se puede decir con verdad que están *envueltos en una densa oscuridad* y, por consiguiente, andan por la vida «a tientas», como unos ciegos (cf. Hech 17,27) [19].

Metamorfosis de la creación (19,18-21)

19,18 Los elementos de la naturaleza se intercambian su propiedades;
lo mismo que en un arpa los sonidos cambian el carácter de la melodía,
siguiendo el tono,
como puede colegirse exactamente a la vista de lo que pasó;

19 pues los seres terrestres se volvían acuáticos,
y los que nadan, se paseaban por tierra;

20 el fuego acrecentaba su propia virtud en el agua,
y el agua olvidaba su condición de extintor;

21 las llamas, por el contrario, no abrasaban
las carnes de los endebles animales que por allí merodeaban
ni derretían aquella especie de ambrosía, cristalina y soluble.

[16] Sobre el estatuto jurídico de los judíos en Egipto y, en particular, en Alejandría, véase el Apéndice II.

[17] La nota al margen de Targ. Neoph I a Ex 10,23 dice de los judíos que «tenían luz por cuanto se ocupaban de la Ley en sus moradas».

[18] *Sabiduría*, 205.

[19] Sobre la interpretación alegórica del v.17 en el judaísmo, cf. M.Priotto, *Il significato*, 389-391.

21 «ni derretían», aceptamos la lección οὐδ'ἔτηκον como más probable y coherente con el contexto (cf. C.Larcher, III 1091s).

19,18-21. Naturaleza nueva en la nueva creación del Exodo. Esta sección es la última del cap. 19 y en ella se alude a temas tratados en los dípticos cuarto y séptimo. El v.18 propone una especie de principio filosófico-teológico (cf. v.6); los v.19-20 lo confirman con los sucesos del mar Rojo (cf. v.7-9) y el v.21 con los agrupados en el díptico cuarto: 16,15-29 (cf. 19,10-12).

18. El v.18 lógicamente se une al v.12. El autor se vale de la teoría cosmológica de los elementos y del concepto de armonía universal [20], para explicar de forma racional y asequible los hechos realizados por Dios en tiempos del Exodo. El vocabulario parece técnico filosófica y musicalmente hablando, pero no lo es. Con fundamento se puede dudar de que el autor haya pretendido siquiera utilizarlos en su sentido técnico [21].

Los elementos (στοιχεῖα), son los elementos constitutivos de la naturaleza o del universo, de ellos trataban muy sabiamente los filósofos de todas las escuelas [22]. El autor hablará solamente del *agua,* de la *tierra,* del *fuego* (v.19-20), no del *aire.*

Se intercambian: el verbo está en participio (μεθαρμοζόμενα) y concuerda con *los elementos*; evoca la imagen musical pitagórica de la armonía universal. El autor se mueve en el ámbito musical: *arpa (*ψαλτήριον), *sonidos* (φθόγγοι), la *melodía* (ῥυθμός), *tono* o sonoridad (ἦχος). En el uso que el autor hace de la comparación musical se confunden imagen y realidad. El autor insiste en la permanencia de la naturaleza singular; pero constata que la totalidad cambia. En la nueva música los sonidos no son nuevos, sino la melodía y el modo. Lo va a probar con algunos ejemplos.

El Profesor L.Alonso Schökel, experto en el arte de la música, ha tenido la deferencia de comunicarme por escrito su interpretación personal del v.18, que es la siguiente: «Para explicar la síntesis de fijeza y variedad, las metamorfosis de lo permanente, el autor recurre a una comparación musical, siguiendo una vieja tradición griega [23]. Pero no parece ser muy versado en teoría musical ni parece emplear las palabras con rigor técnico. Nos habla de φθόγγος o sonido en general, del ἦχος, que puede significar resonancia, y del ὄνομα ῥυθμοῦ o nombre del ?. La palabra griega ῥυθμός no coincide con nuestro término técnico 'ritmo', sino que abarca más cosas (lenguaje, melodía, movimiento, danza = λῆξις, μέλος, κίνησις, ὄρχησις).

[20] Por influjo de los pitagóricos, las escuelas filosóficas posteriores aplicaron frecuentemente al orden del universo el concepto musical de armonía; cf. Aristóteles, *Metaphysica,* I 5, 986a,3; *De mundo,* 5,396b,7s; Platón, *República,* VII 12,530d; G. Ziener, *Die theol. Begriffssprache,* 155ss; D.Winston, *The Book of Wisdom's Theory,* 200-202.

[21] C.Larcher escribe: «La doctrina de los elementos no está más elaborada que la comparación musical: en lugar de remitir a una noción filosófica de los elementos (y de las relaciones o de los cambios múltiples entre éstos), como, por ejemplo, en Timeo (53C-61C), el autor se limita a una noción común y sensible» (*Le livre,* III 1088).

[22] Cf. J.Vílchez, *El libro de la Sabiduría y la teoría,* 38s.48.

[23] Cf. D.Winston, *The Book of Wisdom's Theory,* 200-202.

ὄνομα = nombre, se refiere a los diferentes 'modos' musicales que tenían su nombre cada uno: lidio, frigio, dórico, etc. En tal caso, el material son los sonidos (φθόγγοι), permanece el tono de la cuerda que suena, varía el modo musical o de la melodía. En otros términos, y a modo de ejemplo, un *la* nuestro, μέση en griego, tendrá función diversa en un modo lidio o en otro frigido. Así en la creación, los elementos permanecen estables: el fuego sigue siendo fuego, el agua agua, el aire aire, la tierra tierra; pero en una prodigiosa metamorfosis, en una armonía salvadora, se cambian sus propiedades o virtudes o efectos. Esos cambios de función, sin cambiar naturaleza, no destruyen la armonía, sino que la cambian. Un músico occidental clásico recurriría quizá al ejemplo de la tonalidad, modulación, enharmonía, etc.

Aunque el autor de Sabiduría no haya estado muy feliz en los detalles, tuvo el acierto de recurrir a la imagen sugestiva de la música para cerrar su libro o su repaso histórico con un acorde que queda resonando en nuestra imaginación».

A esto podemos añadir lo que el mismo L.Alonso Schökel escribe en su comentario: «La música, por analogía, hace comprender un misterio de la acción divina: como instrumentista y compositor, Dios sabe crear una unidad de lo múltiple, sabe establecer leyes y proporciones, sabe cambiar esas leyes sin destruir la armonía. En vez de música de las esferas, armonía del cosmos y armonía de la historia como variaciones de un tema de salvación. Bien mirado, bien escuchado, el éxodo se nos convierte en un poema sinfónico que hace presentir una nueva creación para una salvación definitiva» [24].

El v.18d se refiere a lo narrado en Ex 7-16, de lo cual se ha hecho ya mención en Sab; el cap. 19, en parte, es un resumen de todo ello.

19. En la primera parte del verso parece que el autor alude al paso de los israelitas y sus caballerías por el mar Rojo (cf. Ex 14,16.22); v.19b muy probablemente hace referencia a la invasión de las ranas, salidas del Nilo (cf. Ex 8,2-3).

Filón explica así este pasaje: «De nuevo, el hermano de Moisés recibió una orden; extendiendo su bastón sobre canales, lagos y estanques, los tocó. Al momento q ıe lo extendió, subió de las aguas tal cantidad de ranas que no sólo se llenaron de ellas las plazas y la campiña, sino también los establos, las casas, los santuarios, todos los lugares privados y públicos, como si la naturaleza se hubiera propuesto enviar una sola especie de animales acuáticos a fundar una colonia en la región contraria, pues la tierra firme es contraria al agua» [25].

20-21. Sobre la función cósmica de los elementos fuego y agua al servicio de los justos ya había tratado el autor en el díptico central de esta tercera parte (cf. 16,17-27). Según la interpretación que allí se daba de los acontecimientos del Exodo, la acción de la naturaleza, sometida a su Hacedor, había culminado en la preparación del maná (cf. 16,20). Ahora, al final de su

[24] *Sabiduría*, 206.
[25] *De vita Mosis*, I 103.

discurso, vuelve el autor al tema del alimento sobrenatural, al que llama *especie de ambrosía*, porque da la inmortalidad o, al menos, es apto para los seres inmortales [26].

No parece que sea pura casualidad que el autor termine *el midrás* con las palabras relativas a la *ambrosía*. También en el sexto día de la creación Dios termina su obra dando al hombre y a todos los animales su alimento: «Mirad, os entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la faz de la tierra; y todos los árboles frutales que engendran semilla os servirán de alimento; y a todas las fieras de la tierra –a todos ser que respira–, la hierba verde les servirá de alimento» (Gén 1,29-30). Recordemos también que en la versión del yahvista el relato del paraíso termina con el «árbol de la vida» (Gén 3,24).

En la nueva creación, por lo tanto, existe también un alimento dado por Dios que nos da la posibilidad de la inmortalidad [27]. Este pensamiento está implícito en el autor, ya que él se refiere directamente al tiempo del Exodo, pero su finalidad es parenética, por lo que su pensamiento es aplicable al tiempo presente y futuro.

Conclusión: Himno de alabanza a Dios: 19,22

19,22 Porque en todo, Señor, enalteciste y glorificaste
a tu pueblo,
y nunca y en ningún lugar dejaste de mirar por él
y socorrerlo.

Cierra el autor su midrás en estilo hímnico y oracional, dialogando con el Señor. Según su visión optimista y llena de fe, toda la historia pasada de Israel se puede convertir en un himno de alabanza al Señor, Su Dios. Todo lo que Israel ha sido y es se lo debe a su Señor; así lo canta en sus himnos y lo narran sus historias, como ha demostrado magníficamente la tercera parte del libro.

Con toda razón llama A.Jaubert a este verso final del libro «Leit-motiv del judaísmo de la diáspora» [1], ya que expresa la fe profundamente arraigada de un pueblo desarraigado de su tierra, pero seguro de ser elegido de Dios y de gozar de su protección en cualquier tiempo y lugar.

El autor escribe a israelitas en la diáspora y, quizás, en momentos de prueba. La lección que se desprende de la historia para el presente y para el

[26] El autor ha llamado al maná «manjar de ángeles» y pan del cielo (16,20). La ambrosía era en las mitologías paganas el alimento de los dioses y preservaba de la corrupción, cf K.Wernicke, *Ambrosia:* PW I 2,1809-1811; P.Beauchamp, *Le salut corporel*, 508s.

[27] P.Beauchamp, en su artículo *Le salut corporel* defiende la tesis de que el autor de Sab quería suscitar en el espíritu de sus lectores la esperanza de una redención total, que alcanzase el alma y el cuerpo: la resurrección. Su argumento principal se basa, precisamente, en Sab 19,6-21.

[1] *La notion d'Alliance*, 363

futuro es de esperanza. Dios es fiel a sí mismo; lo que ha hecho en tiempos pasados con el pueblo, lo seguirá haciendo en el futuro. Esta afirmación de confianza en Dios salvador vale, pues, para el Israel de todos los tiempos, para todo pueblo que reconozca la soberanía misericordiosa del Señor y para el nuevo «Israel de Dios» (Gál 6,16), pues Jesús mismo ha prometido su asistencia hasta el final de los tiempos: «Mirad que yo estoy con vosotros cada día, hasta el final del mundo» (Mt 28,20) [2].

Al terminar este Comentario a Sab, permítansenos unas breves reflexiones.

Sab es una relectura del Antiguo Testamento, hecha por un judío de la diáspora en los albores de la era cristiana. Lo que en verdad le interesa al autor no es recordar la historia pasada de su pueblo, porque es muy bella y porque es historia, sino porque en esa historia descubre la manera de ser y de actuar de Dios, en el que creía su pueblo y él también cree. Vista de este modo la historia: en sentido restringido, de historia del pueblo de Israel, y en sentido amplio, de historia universal de todos los pueblos, la historia se convierte en maestra de vida para el que la sabe interpretar.

El creyente descubre la presencia de Dios en todos sus recovecos, y aprende que Dios le habla a través de todos los acontecimientos palabras de aliento y de esperanza. Porque él es Señor de ella, como lo es de la creación.

Dios promete la victoria final, escatológica, a los individuos (primera parte) y a los pueblos (tercera parte), aunque unos y otros tengan que padecer y sufrir derrotas parciales que, a los ojos profanos, parecen definitivas.

Dios es educador y maestro de los que confían en él, individuos y pueblos, lo mismo cuando castiga que cuando premia. Los que se afanan por descubrir su voluntad y por seguirla, obedeciendo sus leyes, participan de la Sabiduría. Ella los convierte en justos, amigos de Dios, profetas y reyes (segunda parte).

Los que se olvidan de Dios y siguen sus propios criterios se hacen a sí mismos norma suprema de justicia. De esta manera pervierten el orden de los valores humanos y divinos, se convierten en malvados, impíos, idólatras y, por lo tanto, en reos de lesa divinidad y humanidad. No importa el nombre que se le dé a las doctrinas impías o a los ídolos que el hombre se forje, pues cada tiempo tiene los suyos, también el nuestro.

Dios es el único salvador del hombre (cf. Sab 16,7); pero lo hace a su manera, no anulando al hombre, sino devolviéndole su dignidad y haciendo que el hombre se salve a sí mismo y a los demás (Sab 6,24).

Como resumen final valga una palabra de Isaías y otra de Pedro, el apóstol: «Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay salvador» (Is 43,11); «La salvación no está en ninguno otro (que en Jesús), pues bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hech 4,12).

[2] J.Vílchez, *Sabiduría* (1969) 783.

APENDICE I

LOS JUDIOS EN EGIPTO HASTA MEDIADO EL SIGLO I D.C.

No sabemos con certeza cuándo fue escrito el libro de la Sabiduría; los autores discuten sobre este punto sin ponerse de acuerdo [1]. Pero cada vez se va haciendo más estrecha la franja de tiempo en que se cree fue escrito Sab. Los argumentos principales nos los proporciona el libro mismo: probables alusiones a situaciones históricas del tiempo del autor (¿Sab 19,13-17?), vocabulario, estilo, etc.

Para facilitar más la comprensión e interpretación del libro mismo y de las teorías que se discuten a propósito de él, proponemos esta síntesis histórica de la situación de los judíos en el Egipto del tiempo helenístico y del primer siglo de la dominación romana.

1. Primeras colonias judías en Egipto

La tierra de Canaán o Palestina y Egipto, por la posición geográfica que ocupan, están condenados a mantener relaciones permanentes; unas veces serán de amistad otras de enemistad, pero nunca de indiferencia. Egipto fue siempre el país rico, Canaán el pobre; por esto los habitantes del segundo emigraron al primero en tiempos de calamidad, como nos confirman los testimonios históricos extrabíblicos y la sagrada Escritura. En los momentos de esplendor y de fuerza del país regado por el Nilo la franja costera del Mediterráneo oriental fue sometida por los ejércitos egipcios. Ahora, sin embargo, no nos interesa recordar todas las alternancias de los tiempos de guerra y de paz; nos limitaremos a la época helenística, es decir, al tiempo que sigue a la muerte de Alejandro Magno. En efecto, a partir de 323 a.C. la presencia judía en Egipto es un hecho relevante y de consecuencias muy importantes.

Sabemos que existen colonias judías en Egipto antes del siglo IV a.C. La más antigua y famosa es la de Elefantine en el alto Egipto, cerca de la actual Assuán, cuyos inicios se remontan probablemente al reinado de Psamético II (594-589 a.C.), que luchó contra los etíopes [2].

Por esta época el reino de Judá sufre fuertes ataques de los babilonios. Los jóvenes buscan nuevos horizontes y se alistan en el ejército de Psamético. El año 586 a.C. caerá definitivamente Jerusalén en manos de Nabucodonosor II, y se producen nuevas oleadas de inmigrantes en el Egipto acogedor. El profeta Jeremías será arrebatado también poco más adelante por los que huyen a Egipto después del asesinato de Godolías y se establecerá en Tafne, en el Bajo Egipto, delta del Nilo (cf. Jer 43,7). Desde allí, o desde otro lugar indeterminado de Egipto, dirigirá su palabra de profeta a todos los

[1] Cf. *Intioducción*, VII.

[2] Así opina V.Tcherikover, el cual aduce tres argumentos: 1) la Carta de Aristeas, 13; 2) una inscripción griega de Abu Simbel, no lejos de Elefantine, que habla del ejército de Psamético, compuesto por griegos, egipcios y otros «que hablan lengua extranjera»: semitas, y 3) la colonia judía de Elefantine, que tenía por misión defender la frontera sur (cf. *Hellenistic Civilization*, 269-270).

judíos que habitaban Egipto, el Alto y el Bajo: «En Migdol, en Tafne, en Menfis y en tierra de Patros» (Jer 44,1). Probablemente ya existían en estas ciudades comunidades judías, que acogerían en su seno a las familias fugitivas del reino destrozado de Judá. De todas formas todavía no se puede comparar la situación de los judíos en Egipto con la de los judíos en Babilonia. En Mesopotamia existían verdaderas comunidades judías que crearon una tradición cultural; en Egipto sólo unos grupos aquí y allá, que sin duda fueron creciendo poco a poco hasta que llegamos al tiempo helenístico en que el centro de gravedad de la diáspora judía pasa del este (Babilonia) al oeste (Egipto) [3].

2. *Los judíos en Egipto en tiempo de los Tolomeos*

No se puede probar históricamente que con Alejandro Magno tuviera lugar una emigración de judíos a Egipto, como afirma Flavio Josefo, pues ni Hecateo ni Aristeas hablan de ello [4]. Sí parece bastante probable que con Tolomeo I (323-283 a.C.) comenzara un auténtico transvase de judíos de Palestina a Egipto, sobre todo a partir de 302 [5].

Tolomeo II Filadelfo (283-246 a.C.) aparece en las fuentes judías como el protector y libertador de los judíos esclavizados. Uno de los principales defensores de esta opinión es el seudo-Aristeas. En su carta resalta en primer plano la gran figura del rey Tolomeo, amigo de las ciencias y de las artes, sin prejuicios raciales ni de religión (cf. 22-24). Seudo-Aristeas exagera ciertamente; sin embargo, los judíos comienzan a significar algo en la sociedad de su tiempo; de lo contrario no se explica que Maneto, sacerdote e historiador egipcio, prestara tanta atención al pueblo judío en su historia de Egipto, escribiendo el primer libro antisemítico [6].

Durante los reinados de Tolomeo III Evergetes I (246-221 a.C.) de Tolomeo IV Filópator (221-205 a.C.) y de Tolomeo V Epífanes (205-180 a.C.) no se registra ningún hecho sobresaliente con relación a las comunidades judías en Egipto. Estas se van consolidando en sus instituciones sin contratiempos especiales, sobre todo en Alejandría [7].

[3] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic,* 270s.

[4] Cf. Flavio Josefo, *Guerra,* II 487; *Apión,* II 35; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 272.

[5] Según V.Tcherikover (*Hellenistic,* 55s.272s), existen dos tradiciones sobre la conquista de Palestina por Tolomeo I: la primera es menos probable y está patrocinada por Hecateo; dice que «los judíos encabezados por el Sumo Sacerdote Ezequías siguieron voluntariamente a Tolomeo»; la segunda, mantenida por Agatárquides y Aristeas, afirma que Tolomeo I subyugó con mano dura a los judíos y llevó cautivos a gran número de ellos a Egipto. Aristeas (12-14) habla de 100.000, de los que 30.000 en edad militar destinó a la defensa de fortalezas; el resto, niños y ancianos, los redujo a esclavitud. El número es bastante exagerado, pero no parece que se pueda excluir un núcleo histórico, fundado en las conquistas de Palestina en los años 320, 312, 302 y 301 por Tolomeo I (cf. S.Applebaum, *The Legal Status,* 422s; J.Marlowe, *The Golden Age,* 44s; Cl.Préaux dice prudentemente que «los dos modos de emigración no se excluyen» (*Le monde hellénistique,* II 568).

[6] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic,* 273.

[7] Cf. W.W.Tarn, *Hellenistic,* 217s. Un resumen de lo que nos suministran los materiales históricos sobre este período, puede verse en S.Applebaum, *The Legal Status,* 423s; véase también Cl.Préaux, *Le monde hellénistique,* II 569.

Con Tolomeo VI Filométor (180-145 a.C.) se estrechan las relaciones amistosas entre los judíos y el rey. La situación interna de Egipto y las guerras con Antíoco IV en 170 y 168 a.C. ofrecen la ocasión para ello. Los judíos lucharon siempre a favor de Tolomeo VI en contra de su hermano, pretendiente al trono y que después reinaría como Tolomeo VIII, y de Antíoco IV (175-164 a.C.), el gran enemigo de los judíos [8]. La situación de persecución religiosa en Palestina favorece también la confianza de Tolomeo VI en sus fieles aliados militares judíos. Bajo su reinado Onías IV, hijo del que fue Sumo Sacerdote en Jerusalén Onías III, construyó en Leontópolis, plaza militar judía, un templo para la comunidad judía de aquel territorio. El templo no significó nada en la vida religiosa de la comunidad judía en Egipto, pero confirma la importancia de los judíos en el ámbito militar en tiempo de Tolomeo VI [9].

Desde 145 a.C., en que muere Tolomeo VI, reina en Egipto como único soberano Tolomeo VIII Fiscón Evergetes II (145-116 a.C.). No es de extrañar que Evergetes II odiara a los judíos que habían luchado junto a su hermano y en contra de él, e intentara vengarse de ellos. La leyenda de los elefantes ebrios, preparados para aplastar a los judíos alejandrinos, Flavio Josefo la atribuye a Tolomeo Fiscón [10], 3 Mac 5 a Tolomeo IV Filópator (cf. 3 Mac 3,12). Los historiadores están de acuerdo en que el episodio es puramente legendario [11]. Muchos opinan que cuadra con el espíritu malvado de Tolomeo Fiscón y no con el benévolo de Filópator [12].

La guerra civil por la sucesión al trono cesó por el momento al morir Tolomeo VI y casarse Cleopatra, su viuda y hermana, con su otro hermano Tolomeo VIII Fiscón. Una amnistía general alcanza también a los judíos que se mantuvieron fieles a Cleopatra [13]. Los judíos por este motivo celebran una fiesta de salvación y, al correr el tiempo, dedican al menos dos sinagogas al rey Tolomeo VIII Fiscón [14].

La comunidad judía, ya bien asentada en Egipto, tiene que soportar los contratiempos de las guerras intestinas de los Tolomeos que no cesan. Los militares judíos apoyan la causa de la reina Cleopatra, madre de Tolomeo Soter II Latiro (116-108 y 88-80 a.C.); los griegos se alinean con Latiro. Cuando vence Latiro, los judíos soportan la presión de los griegos, especialmente en Alejandría, «pero la tensión, que era principalmente política, se manifestó sólo en palabras; antisemitismo, acompañado de violencia, era desconocido en Egipto antes del imperio romano» [15]. La violencia romana,

[8] Cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 262s.

[9] Cf. S.Safrai, *Relations between the Diaspora*, 187; V.Tcherikover, *Hellenistic*, 276-281 sobre las discusiones acerca del templo de Onías; S.Applebaum, *The Legal Status*, 426s.

[10] Cf. *Contra Apión*, II 53-55.

[11] I.Rodríguez Alfageme escribe: «Podemos decir que este escrito (3 Mac) describe las relaciones de los judíos de Egipto con Tolomeo IV Filópator, siempre y cuando no se exija rigor histórico a esta afirmación» (*Apócrifos del A.T.*, II 481).

[12] Cf. V.Tcherikover *Hellenistic*, 274s.282; Cl.Préaux, *Le monde hellénistique*, II 570.

[13] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 282; U.Offerhaus, *Komposition*, 263s.

[14] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 282; W.W.Tarn, *Hellenistic*, 218; S.Applebaum, *The Legal Status*, 424.

[15] W.W.Tarn, *Hellenistic*, 218.

sin embargo, no aparecerá hasta bien entrado el siglo I de la era cristiana con Calígula (37-41); antes de Calígula los romanos se mostraron a su modo respetuosos con la nación judía, dentro y fuera de Palestina.

3. Los judíos en Egipto en tiempo de la república romana

El año 63 a.C. Pompeyo había conquistado Siria y la había convertido en Provincia romana. Ese mismo año tomó Jerusalén, puso como Sumo Sacerdote a Hircano II, que carecía de poder político reservado al legado romano de Siria. Ministro de Hircano II era Antípater, padre de Herodes el Grande. Él es el que realmente gobierna en Judea y políticamente va a protagonizar acciones importantes en favor de los romanos que redundarán en beneficio propio y también de los judíos.

La primera intervención importante de los romanos en los asuntos de Egipto, en la que participaron los judíos, tuvo lugar el año 55 a.C., cuando Pompeyo ordenó enviar a Egipto al procónsul romano en Siria A.Gabinio, para volver a poner en el trono a Tolomeo XII Auletes (80-51 a.C.). El control militar de Pelusio estaba en manos judías; la intervención de Antípater, ministro de Hircano II, hizo que se abrieran las puertas de Egipto a los romanos que pronto dominaron la situación en Alejandría, con ayuda también de los judíos [16].

El año 48 a.C., después de la victoria de César sobre Pompeyo en Farsalia (9 de agosto), intervienen de nuevo Antípater y los judíos de Egipto en favor de César. Pompeyo, derrotado, se dirige a Egipto, donde contaba con aliados. Pero Tolomeo XIII (51-48 a.C.), hijo de Tolomeo XII Auletes, a la sazón en guerra con su hermana y esposa Cleopatra VII, asesinó a Pompeyo (28 de septiembre del 48 a.C.), creyendo que hacía un gran servicio a los romanos. César, que venía en persecución de Pompeyo, llegó al puerto de Alejandría a comienzos de octubre del 48. Aquí se encuentra en situación apurada, pues en frente tiene a los partidarios del rey, a los pompeyanos y a la población de Alejandría. Parece que la ayuda que prestaron los judíos a César fue decisiva para la victoria de éste [17]. Cleopatra, reconciliada con Tolomeo, fue repuesta en el trono y los judíos fueron largamente recompensados políticamente [18].

4. Los judíos de Egipto a partir de Augusto

En el año 30 a.C. Augusto ya era el único Señor de los romanos; en este año Egipto se convierte en Provincia romana, lo que afecta muy directamen-

[16] Cf. E.Schürer, *Geschichte,* I 305s; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 284.

[17] Cf. G.Ricciotti, *Historia de Israel,* II §§ 319.196; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 284; también E.Schürer, *Geschichte,* I 308.

[18] Que fueran recompensados por César, como afirma Flavio Josefo (cf. *Antiq.,* XIV 188-189: *Contra Apión,* II 37), o por Augusto, como corrigen los historiadores (cf. V.Tcherikover, *Hellenistic,* 324 n.81; J.Marlowe, *The Golden Age,* 207-208; A. Kasher, *The Jews,* 17), no pone en duda el hecho de que los romanos concedieron grandes privilegios a los judíos al comienzo de su dominio en Egipto. Ver *Apéndice II.*

te a la situación política de los judíos. Según Filón, Augusto confirmó los derechos de los judíos a mantener una comunidad autónoma, regida por las leyes de sus padres, conforme a la política conciliadora del emperador con todos los pueblos sometidos [19]. 71 años después (el 41 d.C.) el emperador Claudio (41-54), en su *Carta a los alejandrinos*, recordará las disposiciones de Augusto e impondrá la paz entre judíos y alejandrinos [20].

Entre la muerte de Augusto (el 19 de agosto del 14 d.C.) hasta la proclamación de Claudio, como Señor del Imperio (enero del 41), los judíos pasaron por diversas pruebas en Roma y en Egipto. Ya Tiberio (14-37) en el año 19 expulsó a los judíos de Roma y los privó de sus privilegios, incitado quizás por su ministro Seyano; pero el año 31, a la muerte de éste, les restituyó los privilegios concedidos por César y Augusto [21]. Poco después de la accesión al trono imperial de C.Calígula (37-41) empiezan los verdaderos problemas para los judíos de Roma y de Alejandría. C.Calígula exige que se le tributen honores divinos; los judíos fieles no acceden a ello y son perseguidos. Especialmente fue dura y encarnizada la persecución de los judíos en Alejandría, bajo el prefecto romano A.Avilio Flaco, en el año 38 [22]. A Flaco, destituido al final del año 38, le sucedió Vitrasio Polio; pero la situación no cambia en Alejandría. Por esto el año 40 los contendientes enviaron a Roma dos delegaciones, para que el Emperador diera sentencia. Al frente de los judíos iba Filón; Apión era el jefe de los enviados alejandrinos [23]. La delegación judía tuvo que soportar durante bastante tiempo las burlas y descortesías del emperador que, al fin, no dio solución alguna. C.Calígula murió asesinado el 24 de enero del 41; su sucesor Claudio, poco después de su accesión al trono, puso fin a los disturbios en Alejandría, llamando seriamente al orden tanto a alejandrinos como a judíos, y restituyendo a éstos sus antiguos privilegios. Probablemente influyó en el ánimo del emperador el nieto de Herodes el Grande, Agripa I, muy amigo de Calígula y de Claudio. Casualmente estaba en Roma cuando la muerte de Calígula y acompañó a Claudio en los momentos decisivos de su proclamación como Emperador [24].

A Claudio sucedió en el Imperio Nerón (54-68); pero su reinado, que causó grandes tribulaciones a judíos y cristianos, se sale del marco de nuestro estudio: ámbito histórico en que nace el libro de la Sabiduría.

[19] Cf. S.Applebaum, *The Legal Status*, 420; A.Kasher, *The Jews*, 18.

[20] Cf. A.Kasher, *The Jews*, 310-326.

[21] Cf. G.Ricciotti, *Historia de Israel*, II § 196.

[22] Cf. Filón, *In Flaccum;* Flavio Josefo, *Contra Apión.*

[23] Cf. Filón, *Legatio ad Caium.*

[24] Agripa I, hijo de Aristóbulo y nieto de Herodes, vivió toda su juventud en Roma junto a C.Calígula y Claudio. Cuando C.Calígula en el 37 se convirtió en Emperador, le concedió en propiedad la Tetrarquía de Filipo y el título de rey; además el territorio de Abila, al N.O. de Damasco. El año 39 consiguió también Galilea y Perea. Claudio lo confirmó como rey de todos esos territorios y añadió además Judea, Samaría e Idumea. El mismo año 41 volvía Agripa I a Palestina, donde reinó hasta el año 44 en que murió repentinamente en Cesarea (cf. Hech 12,21- 23). A la muerte de Agripa I todos los territorios por él gobernados pasaron a formar parte de la Provincia romana de Siria (cf. A.Pelletier, *Introduction* a *In Flaccum*. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 31 (París 1967), 25-30; M.Noth, *La Historia de Israel* (Barcelona 1966) 376-379.

APENDICE II

ESTATUTO DE LOS JUDIOS EN ALEJANDRIA (HELENISTA Y ROMANA)

En el Apéndice I hemos tratado de la presencia de los judíos en Egipto, sin circunscribirnos a un determinado lugar del Alto o del Bajo Egipto. En este Apéndice II nos limitamos a la ciudad de Alejandría en Egipto, por la singular importancia que alcanzó este centro urbanístico durante todo el período helenístico y, en especial, en el primer siglo del Imperio romano. Ella, en efecto, fue el corazón de la vida política, social, económica y cultural de los Tolomeos. En cuanto a la aplicación de las conclusiones a que podamos llegar, hemos de ser muy prudentes, pues no podremos extenderlas a los demás núcleos de población de Egipto ni a los judíos en particular, ya que sabemos que la situación legal de los judíos no es uniforme en todo el Egipto tolemaico y romano [1].

1. Presencia de los judíos en Alejandría

La corriente inmigratoria de los judíos de Palestina a Egipto es un hecho normal desde el comienzo de la era helenística, pero la ciudad de Alejandría se convierte en el polo de atracción más fuerte de toda la diáspora. G.Ricciotti lo ha constatado:

«Si antes de la cautividad de Babilonia existía una región en la que Israel pensaba siempre lleno de nostalgia, era precisamente Egipto, la región del bienestar y de la vida fácil, la cuna de la nación, tanto que -como vemos- muchos de los de Palestina se trasladaron allí; pero, en general, con el helenismo, y sobre todo con la fundación de Alejandría (§ 190), los encantos de Egipto se hicieron cada vez más irresistibles, y en muchos casos se convirtieron en imperiosas exigencias. Era un estado de cosas absolutamente nuevo el que se instauraba: el soplo del internacionalismo se infiltró en la segregada comunidad palestina; las solicitaciones extranjeras, a través de mil exhibiciones de vida social concentradas en Alejandría, suscitaron en los ánimos de los rudos habitantes de Judea primero curiosidad, después interés y finalmente admiración y amor. Aquellos ánimos conservaron atavismos, apegos nacionales y religiosos, pero comenzaron a sentir la aplastante superioridad del mundo helenístico en el arte, la ciencia, la política, la finura de la vida, la organización comercial; en resumen, en todas las manifestaciones sociales, salvo en la religión. Esta admiración incoercible, reforzada por las exigencias de la vida práctica, fue lo que allanó cada vez más el camino para los judíos palestinos que emigraban a Egipto: el antiguo país de los recuerdos nostálgicos se presentaba a la sazón aureolado por un esplendor todavía desconocido. Por esto la inmigración, con el helenismo, se hizo continua, y en poco tiempo hizo de Egipto -bajo ciertos aspectos- una segunda Palestina, y de Alejandría un centro judío -bajo muchos aspectos- superior a la misma Jerusalén» [2].

[1] Cf. S.Applebaum, *The Legal Status*, 430.
[2] *Historia de Israel*, II § 181, pág.185.

Sin embargo, no sabemos con exactitud cuándo comenzaron a llegar los judíos a Alejandría. Flavio Josefo afirma que fue el mismo Alejandro Magno el que permitió a los judíos establecerse en Alejandría con los mismos derechos civiles que los griegos, como recompensa de los fieles servicios prestados en su ejército [3]. V.Tcherikover no da crédito a esta noticia de Josefo, que la considera una «leyenda alejandrina» con fines apologéticos [4]. El mismo autor afirma que «inscripciones testifican en favor del establecimiento de judíos en esta ciudad desde el comienzo del tercer siglo, quizás bajo Tolomeo I» [5]. Desde este momento la comunidad judía de Alejandría aumenta de una forma muy regular. Las buenas relaciones que mantienen los judíos con Tolomeo II Filadelfo (282-246 a.C.) y Tolomeo III Evergetes I (246-221 a.C.) ayudan al asentamiento y crecimiento pacíficos.

Alejandría «había sido construida sobre una franja de terreno que se extendía entre el Mediterráneo y el lago Mareótide al sur. La isla de Faro, situada en el Mediterráneo, frente a esta franja, se había unido a ella mediante un dique de 1.200 metros, el 'Eptastadio'; de modo que a ambos lados del dique se habían formado espontáneamente dos puertos: hacia el este el 'Puerto Grande' y hacia el oeste el puerto 'Eunosto', los cuales habían sido protegidos a su vez mediante otras construcciones. Se había hecho un canal para poner en comunicación el Eunosto con el lago Mareótide, facilitando de este modo el acceso a la franja desde el interior del país. Dentro del recinto amurallado, que abarcaba unos 15 km., se concibió el trazado de la ciudad -con arreglo a nuestros modernos criterios- sobre la base de calles rectilíneas y sus cruces en ángulo recto también. Se había dividido la ciudad en cinco barrios, denominados con las cinco primeras letras del alfabeto; sin embargo, el sector sudoeste había conservado el nombre de Rhakotis, por el pueblo indígena que persistía allí, y el sector norte, más amplio y aristocrático, se llamaba 'Ciudad Nueva' (Neápolis): allí se alzaban los palacios y los demás edificios importantes, prolongándose hacia el oeste por el barrio de Bruchium. Inmediatamente al sur de los palacios reales, en el barrio cuarto, denominado por la letra 'Delta' (*Guerra Jud.*, II 18 495), se hallaban los inmigrados israelitas, distribuidos frente a las murallas orientales hacia la zona del templo de Nemesis (Nemesion), donde más tarde fue sepultado Pompeyo. Pero pronto esta zona no fue suficiente, y los judíos se extendieron por diversos puntos de la ciudad, conservando sin embargo su núcleo más compacto en el barrio 'Delta' (Filón, *Legat. ad Caium,* 20 (132. 134); *In Flaccum,* 8 55)» [6].

Filón escribe: «Hay cinco barrios en la ciudad, que se designan por las cinco primeras letras del alfabeto. Dos de estos barrios se llaman 'barrios

[3] Cf. *Guerra,* II 487.

[4] Cf. *Hellenistic,* 272.321.322.513 n.72. S.Applebaum no se manifiesta tan crítico, cf. *The Legal Status,* 422.

[5] V.Tcherikover, *Hellenistic,* 284.

[6] G.Ricciotti, *Historia de Israel,* II § 190, págs.191-193. Sobre Alejandría y su significación en Egipto, véase M.Rostovtzeff, *The Social,* I 415-420.

judíos' por el gran número de judíos que allí habitan; pero no son pocos los que habitan dispersos en los otros barrios» [7].

Como se puede advertir, la proporción de judíos en Alejandría era bastante alta; naturalmente en todo Egipto era más baja. Filón afirma que en su tiempo había en todo Egipto no menos de un millón de judíos [8]. Según Flavio Josefo, en el mismo tiempo los habitantes de Egipto, exceptuada Alejandría, eran unos 7 1/2 millones [9], número al que también se acerca Diodoro Sículo que da 7 millones para todo Egipto, y 300.000 habitantes para Alejandría [10]. V.Tcherikover no pone objeciones a los 7 ó 7 millones y medio, pero es más excéptico en cuanto al millón de judíos en todo Egipto [11]. De todas formas admite que el número de judíos en Egipto «era realmente grande y que su influjo se hacía sentir en los diversos aspectos de la vida pública del reino. Era posible vivir en paz con los judíos u oponerse a ellos, pero era imposible no verlos o no tenerlos en consideración» [12].

Los judíos vivían inmersos en la sociedad egipcia, aunque no participaban en los actos religiosos de los egipcios. A pesar de la concentración de los judíos en dos barrios de Alejandría, ellos no conocían el fenómeno de los guetos; así lo confirma el hecho de que vivieran también dispersos en los otros tres barrios, con sus sinagogas correspondientes [13].

2. *Estatuto jurídico de los judíos en Alejandría*

Los judíos viven entre una abigarrada población en Alejandría; sin embargo, no se confunden con ella, guardan sus signos de identidad. ¿Cuál es la causa de esta singularidad: los rasgos especiales o formas de vivir de los individuos, o una legislación específica que protege a la comunidad judía del peligro de ser absorbida por las otras etnias o comunidades más fuertes que ella? El presente apartado pretende recoger los materiales dispersos entre los especialistas acerca de la situación jurídica de la comunidad judía en Alejandría. Asi podremos estar en mejores condiciones para dar una respuesta creíble a la pregunta que acabamos de formular. La respuesta, en todo caso, no puede ser definitiva, ya que los autores de que nos servimos no se ponen de acuerdo en la interpretación de los documentos de la época que, además, no son ni abundantes ni imparciales.

2.1. *Situación en las ciudades helenísticas*

Las ciudades helenísticas, enormes aglomeraciones urbanas de gentes venidas de todas partes, reflejaban la situación real de los países en que

[7] *In Flaccum*, 55.
[8] *In Flaccum*, 43.
[9] *Guerra*, II 385.
[10] Diodoro, I 31,8; XVII 52,6.
[11] Cf. *Hellenistic*, 286 y n.56; también W.W.Tarn, *Hellenistic*, 178.
[12] *O.c.*, 287...
[13] Cf. Filón, *Legatio ad Caium*, 132; V.Tcherikover, *Hellenistic*, 284s.304; M.Simon, *Situation du Judaïsme Alexandrin dans la Diaspora*, en *Philon d'Alexandrie*, 21; M.Stern, *The Jewish Diaspora*, 123.127.

estaban enclavadas. En este aspecto no se diferenciaban las ciudades de Egipto de las de Siria o del este en general. Hablando de Siria y Fenicia escribe M.Rostovtzeff: «Como en Egipto, la población constaba de 'griegos' y de nativos, λαοί. Los griegos incluían a los oficiales reales, al ejército de ocupación y tal vez a los soldados asentados en el país (colonos), a los muchos inmigrantes de países griegos o helenizados (οἱ κατοικοῦντες en el documento de Rainer) y probablemente a la población helenizada de las ciudades sirias y fenicias» [14].

Anteriormente hemos recordado que el número de judíos era muy alto en Egipto, especialmente en Alejandría [15]. A partir del siglo II a.C. son numerosos los testimonios que poseemos de la presencia de grupos de judíos en colonias militares y en centros rurales con sinagogas propias, aunque la mayor parte de estos judíos pertenecían a la clase no privilegiada de λαοί [16].

Entre los muchos grupos étnicos o jurídicos que formaban la población heterogénea del Egipto tolemaico, cuatro eran los principales y a ellos se pueden reducir fácilmente todos los demás: «Los ciudadanos de las *poleis* griegas, otros griegos, los extranjeros y los egipcios nativos. Los terceros juntamente con los dos primeros podían formar y mantener sus propios *politéumata* con fines cúlticos, pero sus reglamentos estaban sujetos a importantes modificaciones por instrucciones y órdenes reales. A esta categoría pertenecían las asociaciones judías» [17].

En las grandes ciudades era donde mejor se observaba el fenómeno de la mezcla y convivencia de nacionalidades. Alejandría era el ejemplo más patente. De todas formas, desde el punto de vista legal, algunos autores reducen a dos grupos la ingente masa de habitantes de las grandes ciudades, simplificando quizás demasiado y obligando a matizar después tal simplificación. Escribe, por ejemplo, V.Tcherikover: «La población urbana se dividía jurídicamente en dos partes: en ciudadanos y en habitantes (...). El número de ciudadanos en una ciudad no era especialmente grande y, cuando leemos en nuestras fuentes sobre la gran población de Alejandría y de Seleucia en el Tigris, tenemos que recordar que entre esta gran muchedumbre de gente se contaban también simples residentes, cuyo número sobrepasaba a veces el de los ciudadanos libres» [18].

Gobernar estas inmensas poblaciones y regiones tan dispares no fue nada fácil. Los reyes helenistas, y más tarde los romanos, sabían adaptarse a las costumbres y leyes de los pueblos conquistados, siempre que tales costum-

[14] *The Social and Economic,* I 341.

[15] Cf. Tcherikover, *Hellenistic,* 284-287.

[16] Cf. S.Applebaum, *The Legal Status,* 428-429.

[17] S.Applebaum, *The Organization,* 465. Prácticamente afirma lo mismo en el cap.VIII del mismo volumen: «Los principales grupos en el estado tolemaico eran los Griegos, los Egipcios y los individuos provenientes de otras nacionalidades. Los últimos podían formar sus propias asociaciones (*politéumata*), las cuales ejercían una jurisdicción según sus propias leyes, sujetos a ciertos principios legales predominantes, impuestos por el rey» (*The Legal Status,* 430).

[18] *Hellenistic,* 26s. Sobre la forma de llamar a los residentes continúa Tcherikover: «Los residentes eran conocidos por diferentes términos griegos, tales como *metiokoi, paroikoi, katoikoi, synoikoi,* palabras que significaban habitantes 'entre', 'en', o 'con'» (*Ibidem).*

bres y leyes no pusieran en tela de juicio quién era el nuevo Señor y no perjudicaran sus intereses económicos. «Los Tolomeos, los Seléucidas y los monarcas de los Estados de Anatolia encontraron en sus respectivos territorios una ley civil bien establecida, que regulaba la vida social y económica de la población. No es sorprendente que ellos la aceptaran en su totalidad, introduciendo, por medio de sus leyes, órdenes y reglamentaciones, sólo aquellos pequeños cambios que eran requeridos por la nueva organización de sus reinos. Sabemos que así sucedió en Egipto y en Babilonia» [19].

La llegada de extranjeros de muy diversa categoría social -desde los macedonios y griegos conquistadores hasta los comerciantes y aventureros- crearon verdaderos problemas jurídicos nuevos, cuya solución procuraremos describir en los apartados siguientes.

Con la llegada de los romanos a Egipto no cambia la organización formal de los súbditos en el campo y en la ciudad [20]. Sin embargo, «desde el tiempo de Augusto se opera un importante cambio con relación a la situación de los judíos en Egipto, principalmente de los judíos de Alejandría; el problema de la ciudadanía de los judíos en la ciudad griega ya no es un simple asunto de honor, sino que asume la forma de una cuestión decididamente práctica. Augusto distinguía claramente entre Griegos y otros habitantes de Egipto. Los primeros gozaban de privilegios varios, participaban en las instituciones del gobierno local y eran considerados gente civilizada; los otros eran clasificados como simples súbditos y el entero peso del sistema tributario cayó sobre ellos» [21].

Veamos, pues, a partir de ahora cuál fue la situación específica de los judíos en Alejandría.

2.2. Los habitantes de Alejandría

Si es difícil catalogar los habitantes de una gran ciudad, mucho más lo es en el caso de Alejandría en Egipto, pues desde su origen está formada por aluviones sucesivos de inmigrantes de muchas nacionalidades, además de los nativos egipcios del poblado Racotis, absorbido en la gran urbe y de otros poblados vecinos, especialmente de Canope [22].

«Alejandría fue fundada por Alejandro Magno, durante su breve estancia en Egipto. La ciudadanía, según un pasaje de Polibio citado por Estrabón, constaba de griegos... de origen mixto. Si Alejandro siguió aquí su práctica habitual, ellos habrían sido reclutados de entre sus mercenarios griegos... Los primeros Tolomeos incrementaron el conjunto ciudadano, destinando a él a muchos de sus mercenarios griegos; un papiro, que data del tiempo de Tolomeo III Evergetes (246-221 a.C.), alude a 'personas que sirven en el ejército, que han sido inscritas en el registro ciudadano de Alejandría'» [23].

[19] M.Rostovtzeff, *Social and Economic,* II 1967.
[20] Cf. A.Kasher, *The Jews,* 181.
[21] V.Tcherikover, *Hellenistic,* 311; cf. M.Rostovtzeff, *The Social,* II 1014-1025.
[22] Cf. A.H.M.Jones, *The Cities,* 302; W.W.Tarn, *Hellenistic,* 117s.
[23] A.H.M.Jones, *The Cities,* 302.

Había también otros muchos no ciudadanos: inmigrantes griegos, egipcios y bárbaros de todas las razas, «entre las cuales los judíos vinieron a formar el más grande e importante elemento» [24].

Así, pues, «la vasta aglomeración de humanidad» que era Alejandría, estaba formada por individuos de diferentes nacionalidades: en primer lugar los griegos (y macedonios) con todos sus privilegios a pesar de no ser los más numerosos; en último lugar, sin contar a los esclavos, la masa del pueblo egipcio; en medio, una franja muy amplia de individuos, reunidos en agrupaciones reconocidas civílmente *(politéumata)*, como los judíos y otros colectivos, o no inscritos en tales asociaciones, así muchos de origen griego [25].

Los alejandrinos en sentido restringido eran *los ciudadanos,* es decir, los griegos; los demás moradores de Alejandría, aunque hubieran nacido en ella, propiamente no eran *alejandrinos,* sino *de Alejandría,* por ejemplo, «los judíos de Alejandría» [26]. A.Kasher distingue entre el período de los Tolomeos y el de los romanos; en el segundo los matices legales son más nítidos. Se puede utilizar el término *alejandrino* como equivalente a natural de, procedente de Alejandría, y entonces no manifiesta su estatuto legal. El de más alta categoría es el *alejandrino* registrado en el *demos* (o distrito) y en su tribu; es el ciudadano de pleno derecho. Si no está inscrito en la circunscripción *demos*, puede pertenecer a una comunidad o *políteuma,* por ejemplo, los judíos de Alejandría. Estos alejandrinos no eran ciudadanos con plenos derechos civiles. Por último estaban los «alejandrinos» sin más especificación, como locución popular. Esta terminología popular es ambigua y puede referirse a cualquier habitante de Alejandría [27].

2.3. *Qué es una Políteuma*

Varias veces hemos tenido que utilizar el término *políteuma,* sin que hayamos definido previamente qué entendemos por él. Por ser un concepto fundamental en la legislación del tiempo helenístico y porque no siempre se comprende lo mismo, hemos creído necesario y oportuno dedicar un párrafo a determinar qué es lo que nosotros entendemos por *políteuma,* basándonos en autores de garantía.

Políteuma dice relación a *polis,* pero no es lo mismo. Los griegos antes de Alejandro generalmente distinguían muy bien entre πόλις (ciudad) y κώμη (pueblo, aldea). Aducimos el testimonio autorizado de W.W. Tarn: «Para que un lugar fuera una ciudad tenía que poseer autogobierno y ciertos órganos de vida corporativa. Lo mínimo indispensable era una división de los ciudadanos en tribus, un Concejo escogido de entre estas tribus, magistrados responsables elegidos o escogidos por suerte, un territorio propiedad

[24] A.H.M.Jones, *Ibidem.* En el siglo I d.C. había en Alejandría más judíos que en cualquier otro lugar fuera de Judea, cf. W.W. Tarn, *Hellenistic,* 218s.
[25] Cf. W.W.Tarn, *Hellenistic,* 185s; A.H.M.Jones, *The Cities,* 316.
[26] Cf. Cf. W.W.Tarn, *Hellenistic,* 185.
[27] Cf. A.Kasher, *The Jews,* 192-207; W.Schubart: RAC I *s.v. Alexandria,* 276.

de la ciudad, leyes, hacienda pública. En general, aunque no necesariamente, había también una muralla en la ciudad, una Asamblea principal y subdivisiones locales del territorio de la ciudad (cantones o *demos*). Un conjunto de casas sin estas notas era una aldea. El tamaño no importaba; para los griegos Babilonia, Menfis, Jerusalén eran propiamente hablando, pueblos; aunque hicieron una excepción entre los bárbaros: reconocieron como ciudades altamente organizadas villas fenicias, y Aristóteles incluyó entre sus construcciones de ciudades griegas la de Cargago. Pero después de Alejandro la vieja antítesis 'o ciudad o aldea' no se aplicó más; una se transformó gradualmente en la otra; se impusieron formas nuevas e intermedias y se descubrieron nuevas formas, tales como *políteuma* (corporación) y *katoikía (colonia)* para describir comunidades con una organización cuasi autónoma que no llega a la de la ciudad» [28].

Completan esta larga descripción de lo que se entendía por ciudad *-polis-* antes de Alejandro las matizaciones de V.Tcherikover sobre la autonomía y libertad de que gozaban las verdaderas ciudades-estado.: «La característica más destacada de las ciudades griegas del período clásico era su independenncia. Los griegos daban por sentado que no podía existir una ciudad sin libertad. Dos términos eran el santo y seña de las ciudades en todas sus mutuas contiendas: 'autonomía' -el derecho de dirigir los asuntos de la ciudad según sus propias leyes-, y 'libertad' -no sometimiento a poder alguno ajeno a la ciudad-. La *polis* griega no era una ciudad en el sentido de nuestro término, sino un pequeño estado» [29].

Con las nuevas formas de política y de gobierno, impuestas por Alejandro, desaparecen del ámbito helénico y helenístico las antiguas ciudades-estado. Las cortes reales desde ahora centralizarán el poder y no existirá *ciudad* propiamente independiente, aunque se llame libre o mantenga privilegios antiguos [30].

En este nuevo ambiente surgen las nuevas formas de vida ciudadana, entre las que destacan las corporaciones especiales que se llamarán *politéumata*. Según E.M.Smallwood «un *políteuma* era una corporación de extranjeros, reconocida y formalmente constituida, que disfrutaba del derecho de domicilio en una ciudad extranjera y formaba una corporación cívica separada, semiautónoma, una ciudad dentro de la ciudad; tenía su propia constitución y administraba sus asuntos internos como una unidad étnica por medio de funcionarios distintos e independientes de la ciudad huésped» [31].

[28] *Hellenistic*, 147.
[29] *Hellenistic*, 22.
[30] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 23. En Egipto a Alejandría se le seguirá llamando *la ciudad* (cf. W.W.Tarn, *Hellenistic*, 183).
[31] *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1977) 225, (citado por A. Kasher en *The Jews*, 30 n.5). Ver también de A.Kasher: «Un grupo nacional (o religioso) que disfruta de ciertos privilegios políticos; ante todo el mantenimiento de un sistema judicial independiente y de un establecimiento social sobre la base del derecho a guardar constumbres ancestrales» (*The Jews*, 4). Otras definiciones de *Políteuma* que coinciden en lo fundamental, pueden verse en A.Kasher, *o.c.*, 30, n.5; V.Tcherikover, *Hellenistic*, 299 y 505 n.6.

En tiempo de Alejandro no parece que los destacamentos militares formasen organizaciones civiles. Los militares solían habitar junto a las ciudades para defenderlas, y no formaban parte de la ciudadanía. Más adelante los veteranos, sobre todo, los «macedonios», ciertamente se organizaron por nacionalidades como *politéumata* [32]. A.Kasher opina que probablemente el *políteuma* judío en Alejandría tuvo como origen una colonia militar [33]. Pero el *políteuma* como tal no es militar, sino que se circunscribe a la vida ciudadana o rural en sus múltiples facetas.

El desarrollo de esta vida ciudadana, la descripción de los derechos y deberes de los miembros que la componen y su relación con la comunidad judía en Alejandría será el objeto del párrafo siguiente.

2.4. *Categoría de los politéumata: sus derechos y deberes*

Hay una cosa en la que los autores parecen estar de acuerdo: por doquier en el ámbito helenístico el *políteuma* griego era el de más alta estima y el de mayor categoría. «Alejandría era una colección de *politéumata*, basada en nacionalidades, siendo el *políteuma* griego con mucho el más importante» [34]. Desde el tiempo de Alejandro y de los primeros Tolomeos, la administración civil y el ejército dependieron de los extranjeros, y muy especialmente de los griegos. «Aunque a los Tolomeos no les agradaban las ciudades griegas de Egipto, estaban lejos de desaprobar la inmigración de los griegos a Egipto. Necesitaban griegos para organizar y dirigir la complicada máquina burocrática que ellos estaban creando. Los indígenas egipcios eran, o de todos modos hubieran tenido que ser, incapaces de realizar esta tarea. La burocracia oficial, a excepción de los más bajos grados, estaba enteramente provista por griegos desde Tolomeo II (284-246 a.C.). Necesitaban también muchos griegos para el ejército. Tolomeo I (323-284 a.C.) al inicio de su reinado se sirvió de nativos egipcios como soldados; pero este experimento fue pronto abandonado y casi durante una centuria el ejército estuvo compuesto por extranjeros, la mayoría de los cuales eran macedonios o griegos» [35].

Aunque las ciudades helenísticas, como hemos visto, no eran propiamente *poleis* griegas, la aspiración de los ciudadanos era asemejarse lo más posible a ellas. «El *políteuma* griego de Alejandría... se aproximaba más exactamente al modelo de *polis* que cualquier otro actualmente conocido; los griegos eran llamados 'los ciudadanos', 'los alejandrinos'» [36]. Todos los

[32] Cf. la discusión y bibligrafía en A.Kasher, *The Jews,* 178-181.

[33] Cf. *The Jews,* 180. Hacemos constar la discusión que existe entre los autores sobre la fiabilidad o no de los testimonios de Flavio Josefo. V.Tcherikover es muy crítico también a este respecto con Fl.Josefo; A.Kasher es más conciliador. De todas maneras parece que no se puede negar que con el tiempo colonias militares de judíos dieron origen a *politéumata* judíos, en concreto, en Alejandría, cf. V.Tcherikover, *Hellenistic,* 320-324; A.Kasher, *The Jews,* 148.185s.

[34] W.W.Tarn, *Hellenistic,* 185; cf. *también,* 148; A.Kasher, *The Jews,* 177. Tarn todavía distingue entre griegos y macedonios, reconociendo siempre el lugar más honorífico a los macedonios, cf. *o.c.,* 178.185.

[35] A.H.M.Jones, *The Cities,* 306-307.

[36] W.W.Tarn, *Hellenistic,* 185.

demás miembros de los *politéumata* de Alejandría eran también πολῖται, pero no como los griegos; tenían que especificar el *políteuma* a que pertenecían [37]. Los πολῖται por excelencia de Alejandría, o simplemente los ciudadanos de pleno derecho eran los griegos; los judíos, por el contrario, eran πολῖται, ciudadanos «del *políteuma* judío» [38]. Las razones últimas son todavía más profundas que las propiamente históricas. Anteriormente tratamos del radical cambio operado por Alejandro Magno en el modo de concebir la *polis* griega y, por tanto, de la vida ciudadana misma. Lo que antes podían decidir soberanamente los ciudadanos libres de una *polis*, ahora no lo pueden hacer, o sólo con el consentimiento del rey [39]. La autonomía y la libertad, caracteríticas esenciales de una *polis* griega, han desaparecido, se han metamorfoseado de tal manera que no son reconocibles. Jurídicamente la población de una ciudad griega, por ejemplo Alejandría, se dividía en ciudadanos y en meros habitantes. El título de «ciudadano», que comportaba los plenos derechos de ciudadanía, se poseía o por decreto del rey al fundar una ciudad y pertenecer al grupo de fundadores, posteriormente por motivos muy especiales; o por un acuerdo del Concejo de la ciudad y de la Asamblea popular en favor de un individuo o individuos, bienhechores de la ciudad. Este derecho de ciudadanía era por lo general hereditario [40].

Los «meros habitantes» de una ciudad griega eran todos los demás que no pertenecían jurídicamente al grupo de «ciudadanos». Estos podían ser también griegos que no cumplían los requisitos antes mencionados para ser «ciudadanos». Este grupo lo constituían gentes de muy variado estado y condición, no todos con las mismas obligaciones y los mismos derechos [41].

¿Cuáles eran los derechos y deberes cívicos más fundamentales de los verdaderos ciudadanos o πολῖται como distintos de los meros habitantes?

Los ciudadanos fueron siempre muy celosos de sus propios derechos y aun llegaron a enfrentarse con el poder de los gobernadores reales y del mismo rey por defenderlos [42]. Ejercían con apasionamiento su participación en la vida ciudadana. «Los derechos y deberes de un ciudadano eran muchos y variados: tomar parte en la Asamblea general de la corporación cívica, participar en los debates, decidir todos los asuntos de la ciudad, elegir sus Concejos y funcionarios. Si uno era elegido miembro del Concejo o magistrado, desempeñaba esa función en la ciudad por un año y tomaba

[37] Cf. A.Kasher, *The Jews*, 76.

[38] Sobre la población no egipcia establecida y organizada en Egipto escribe A.Kasher: «Legal-y políticamente los miembros de estas unidades (la *polis* y el *políteuma*) eran considerados ciudadanos y como tales gozaban de alguna independencia jurídica que equivalía al derecho 'a vivir según las leyes de los antepasados'» (*The Jews*, 30; cf. también 194.196.260). La terminología usada indiscriminadamente dará lugar a confusiones, pues hablar de «ciudadanos verdaderos con todos su derechos» es equívoco. No es lo mismo ciudadano de la *polis* griega o perteneciente al *políteuma* griego, que ciudadano del *políteuma* judío, por ejemplo.

[39] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 23-26.

[40] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 26.31-32.

[41] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 27.333-34; A.Kasher, *The Jews*, 75s.

[42] Así se dieron frecuentes enfrentamientos entre el pueblo de Alejandría y los soberanos, lo mismo tolemaicos que romanos.

parte activa en la dirección de los asuntos políticos, financieros, económicos y religiosos. Algunas veces los cargos ocasionaban gastos; si el ciudadano tenía una renta adecuada, la ciudad abusaba de su amabilidad por un período estipulado y le imponía el gasto que suponía la celebración de competiciones atléticas, el abastecimiento urbano del grano, la dirección de los asuntos del gimnasio, o cosas semejantes. Estos 'servicios públicos' (*liturgiai* en griego) costaban verdaderamente un dineral, pero también otorgaban honor a la persona que asumía el ser un 'bienhechor' de la ciudad» [43].

Uno de los puntos más importantes en el capítulo de derechos-deberes del ciudadano de pleno derecho y que, al parecer, algunos autores olvidan, es el relacionado con el culto religioso; era una condición indispensable que había que cumplir y que jamás cambió, al menos en la legislación de las ciudades helenísticas: había que rendir culto a los dioses de la ciudad. «Cada ciudad se regía por leyes propias según las cuales sus funcionarios dirigían la vida pública, tenía su centro religioso permanente y todos sus ciudadanos tomaban parte en las fiestas comunes en honor del dios o de la diosa de la ciudad» [44]. Difícilmente podría un ciudadano eludir estas obligaciones, dada la publicidad de los actos y de la importancia que los griegos otorgaban a todo lo religioso. V.Tcherikover nos dice de nuevo: «La religión ocupaba un lugar importante en la vida de la ciudad griega. Se puede decir, sin miedo a exagerar, que la entera vida pública giraba dentro del marco de la religión griega. Cada *polis* tenía su dios particular, su tutor, y su culto era el centro de la vida religiosa de la corporación ciudadana. La participación de los ciudadanos en este culto oficial se daba por supuesta y, desear abstenerse de él, se habría interpretado por la ciudad como un insulto a su dignidad y como una ofensa política» [45].

Esta es la razón de la peculiaridad del *políteuma* judío, como veremos, y de que no se pueda decir que sus miembros gozaban, como los griegos, de todos los derechos civiles, pues no cumplían con un requisito tan indispensable como el de rendir culto a las divinidades tutelares. Los judíos fieles que pertenecían al *políteuma* judío, jurídicamente eran considerados no como *ciudadanos* simplemente, sino como residentes o *habitantes* de Alejandría. «Solamente los ciudadanos gozaban de todos los derechos civiles, mientras que los residentes eran considerados como nativos, extranjeros de nacimiento, aunque ellos pudieran haber nacido en la ciudad y haberse criado en ella» [46].

De todas formas la manera de hablar es confusa, sobre todo en los documentos de los judíos (Flavio Josefo) y con frecuencia llaman a los judíos residentes: ciudadanos alejandrinos o judíos alejandrinos [47].

Una de las instituciones más características y significativas de las ciuda-

[43] V.Tcherikover, *Hellenistic,* 27.
[44] V.Tcherikover, *Hellenistic,* 23-24.
[45] *Hellenistic,* 28.
[46] V.Tcherikover, *Hellenistic,* 27; A.Kasher, *The Jews,* 206-207.
[47] Cf. A.Kasher, *The Jews,* 274-278; S.Applebaum, *The Legal Status,* 449-451.

des griegas en tiempo helenístico fue la del *Gimnasio* [48]. Prácticamente fue la institución más influyente en la vida social y cultural de las ciudades y de los pueblos donde estaba establecida, y el medio más eficaz de difusión e implantación de la cultura helenística y de la helenización en su sentido más amplio. En efecto, el *gimnasio* es una creación griega, llevada por ellos a todo el ámbito helenístico [49]; de Egipto tenemos muchos testimonios: «Se fundaron gimnasios en todas las capitales de los nomos -las metrópolis- y aun en las villas donde los griegos eran numerosos» [50].

El Gimnasio

Pero ¿qué es un gimnasio? El gimnasio comprende tanto un espacio físico determinado como las actividades que en él se ejercitan; por esto es muy aceptable la descripción que del *gimnasio* clásico griego nos hace W. Zchietzchmann: «Instalaciones para el ejercicio y la formación de la juventud griega, que constan 1. del Dromos: un estadio alargado con pistas abierta y cubierta (Olimpia, Delfos, Elis, Esparta, Cnido); entre las salas estaba el hypaithron [lugar descubierto], las grandes superficies para los ejercicios que requerían amplios espacios (lanzamientos, carreras, juegos); 2. de la Palestra: generalmente un salón cuadrado de columnas para las prácticas de salto, de lucha, de pugilato; además recintos para la cultura física, el juego de pelota y la instrucción, en parte con biblioteca sacada muy pronto del salón de los efebos; 3. de especiales lugares para la cultura física, antiguamente unidos con 1. y 2., posteriormente con termas de varias secciones; con piscina...» [51].

En el mundo griego el *gimnasio* evoluciona al mismo tiempo que su cultura: «El gimnasio originariamente es una instalación en la que los griegos practicaban gimnasia, ejercicios de cultura física, a fin de prepararse para las competiciones atléticas del estadio. Hacia finales del siglo V a.C. se añadieron nuevos contenidos que hicieron del gimnasio en tiempo helenístico una Universidad, un centro político y religioso y motivaron un notable desarrollo arquitectónico» [52].

Los griegos, ciudadanos de las ciudades helenísticas, y los miembros del *políteuma* griego, dentro o fuera de las ciudades, procuraban a toda costa conservar su identidad de origen o su grado social elevado sobre los demás residentes de las ciudades o nativos. Para esto se servían de los gimnasios. M.Rostovtzeff lo confirma: «Dentro de estos grupos políticos [los *politéumata* y otros en las *poleis* griegas] la cohesión nacional y cultural de los griegos se

[48] Cf. Cl.Préaux, *Le monde hellénistique,* II 576; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 27.

[49] Cf. M.Rostovtzeff, *The Social,* II 1059.

[50] W.W.Tarn, *Hellenistic,* 202.

[51] *Der Kleine Pauly.* Lexikon der Antike (München 1979), vol.2. *s.v. Gymnasium,* 887.

[52] J.Delorme, RAC XIII *s.v. Gymanasium,* 155 (155-176); Cl. Préaux precisa que el gimnasio, «heredero de la tradición aristocrática es, a la vez, centro de preparación militar, hogar de educación general, medio social y sede de hermandades religiosas» (*Le monde hellénistique,* II 562).

basaba en la educación de la juventud según el modelo griego. Esta educación estaba organizada en torno al gimnasio griego» [53].

La educación comprendía en su mayor parte todo lo relativo al mantenimiento de la forma física; para esto la variedad de ejercicios corporales y toda clase de competiciones atléticas; pero además se completaba con otras actividades escolares académicas [54].

El gimnasio, como corporación autónoma, tenía una organización interna bien establecida, al frente de la cual había un presidente que se llamaba *gimnasiarca* y a su lado un director responsable de la preparación física de los jóvenes (κοσμητής); ambos desempeñaban sus cargos durante un año y probablemente eran elegidos por los socios del gimnasio [55]. Un número indeterminado de profesores y auxiliares completaba la plantilla que llevaba adelante la marcha del gimnasio [56].

«Sobre el origen de los gimnasios bien poco es lo que conocemos, pero esto poco nos indica que fueron creados por iniciativa privada, a veces subvencionados por el gobierno». «Por lo general los gimnasios eran probablemente fundados y sostenidos por cuotas públicas», a lo que el rey ayudaba con tierras y bienes. «Muchos gimnasios... obtuvieron así del rey o de bienhechores ricos fundaciones, cuyas rentas en parte cubrían los gastos de mantenimiento» [57].

La función y finalidad de los gimnasios no era exclusivamente la de preparar y formar a los futuros ciudadanos, sino también la de reunir a todos los que eran o se sentían griegos y servir de punto de encuentro en todos los acontecimientos sociales, como dice A.H.M.Jones: «Su función era la de

[53] *The Social,* II 1058, cf pág 1059, Cl Préaux, *Le monde hellenistique,* II 565 V Tcherikover dice «El ciudadano educaba a su hijos en las instituciones municipales docentes - el *gimnasio* y el *efebeion* (centro para jóvenes)-, la encarnación misma del espíritu del helenismo Aquí los jóvenes ciudadanos recibían la educación helenística, desarrollaban sus fuerzas y agilidad con el ejercicio físico y aprendían poesía y música Si bien tal educación no se imponía a los ciudadanos como obligación absoluta, ninguno la evitaba deliberadamente Los pueblos orientales no conocían esta educación del gimnasio y la cultura física era gneralmente ajena a sus perspectivas, por eso los gimnasios se convirtieron en los símbolos del helenismo en su totalidad, y quienquiera que demostrara su calidad de socio de uno, por ello mismo confirmaba su origen griego» (*Hellenistic Civilization,* 27)

[54] A los testimonios aducidos anteriormente, se puede añadir de nuevo el de Cl Préaux «En el gimnasio griego se enseña a manejar las armas, se organizan concursos de lucha armada, de carreras, de gimnasia, se imparte la educación literaria y musical» «El programa de educación intelectual -gramática, oratoria, música, pocas matemáticas- se realiza en un año de efebía y es, por lo tanto, superficial Responde a las recomendaciones de Aristóteles (*Política* 1337 B) que aconseja no dar a los jóvenes mas que un barniz de conocimientos útiles La época helenística ha seguido fielmente este programa, concebido para una clase social sin profesión» (*Le monde hellenistique,* II 563 564), cf W W Tarn, *Hellenistic,* 202

[55] Cf A H M Jones, *The Cities,* 308

[56] Cf A H M Jones, *The Cities,* 308, Cl Préaux, *Le monde hellénistique,* II 564, M Rostovtzeff, *The Social,* 1059

[57] A H M Jones, *The Cities,* 308 El testimonio de Rostovtzeff también es claro «En las monarquías helenísticas los gimnasios nunca fueron ni fundados ni dirigidos por los reyes como un instrumento de su política Ellos fueron y permanecieron instituciones privadas o municipales, pero sí fueron patrocinados y a veces materialmente sostenidos por los reyes» (*The Social,* 1058), cf también A Kasher, *The Jews,* 255

proporcionar a los residentes griegos los atractivos de la civilización griega, fiestas atléticas y musicales y la de facilitar una educación griega a los hijos en la instrucción de los efebos» [58]. Los gimnasios, sobre todo en las ciudades helenísticas de la diáspora, se parecen mucho a las asociaciones recreativas y sociales o clubes de nuestro tiempo. Pero todavía eran algo más. «Los gimnasios eran tan importantes en la vida de los griegos adultos como en la de sus hijos. Eran el punto de reunión de todos aquellos que habían recibido una educación griega, οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου (los del gimnasio)» [59].

Los del gimnasio formaban una verdadera corporación organizada y reconocida como tal por las autoridades civiles; y a su vez se dividían en otras asociaciones más pequeñas, como los alumnos de un año determinado [60]. Los miembros o socios del gimnasio constituían una categoría especial entre los ciudadanos griegos [61]. Era motivo de orgullo haber sido alumno del gimnasio en la adolescencia y juventud, y ser miembro o socio de él ya de adulto. «La admisión en los gimnasios y en el grupo de *los del gimnasio* estaba regulada por las leyes de las distintas corporaciones y por los decretos de sus 'asambleas populares', probablemente también por leyes y decisiones de las ciudades» [62]. Naturalmente sólo los hacendados y ricos podían pertenecer a este grupo privilegiado de ciudadanos [63].

Como las cargas económicas eran muy pesadas, «las asociaciones del gimnasio recibieron del rey importantes privilegios, como la de ser dueñas de propiedades: dinero, edificios, mobiliario, tierra» [64]. De todas formas, pertenecer a la asociación *los del gimnasio* o simplemente haber sido educado en el gimnasio, reportaba unos beneficios económicos y sociales de una gran trascendencia para la vida pública en la sociedad helenística y romana. «En realidad la vía principal para llegar a la ciudadanía en la mayoría de las *poleis* griegas, tanto en el período helenístico como en el romano, era la educación en el gimnasio» [65]. La conexión entre gimnasio y derechos ciudadanos es cierta en Egipto y lo prueban documentos escritos, el más reciente para el tiempo que nos interesa es la Carta de Claudio a los Alejandrinos [66].

[58] *The Cities*, 307-308

[59] M Rostovtzeff, *The Social*, 1059

[60] Cf M Rostovtzeff, *The Social*, 1059

[61] Cf A Kasher, *The Jews*, 98, que además dice «En las *poleis* egipcias del período romano ellos fueron considerados los ciudadanos más eminentes, es decir, los únicos registrados en tribus y demos»

[62] M Rostovtzeff, *The Social*, 1060

[63] Con el tiempo y la evolución de la sociedad egipcia al final de la época tolemaica los alumnos del gimnasio pertenecían a una clase social rica, pero uniformada y que constaba de griegos de puro linaje y de egipcios mestizos y helenizados, cf A H M Jones, *The Cities*, 308s

[64] M Rostovtzeff, *The Social*, 1059

[65] A Kasher, *The Jews*, 335

[66] Cf V Tcherikover, *Hellenistic*, 313s y 511 nota 54, A Kasher, *The Jews*, 77

Los judíos y el gimnasio

¿Qué relación mantuvieron los judíos con la institución el gimnasio? No nos puede causar sorpresa alguna el que descubramos que «desde tiempos antiguos la actitud en el judaísmo hacia los gimnasios y efebías era naturalmente desfavorable» [67]. Las razones son obvias, unas de orden moral y otras de orden estrictamente religioso. En cuanto a las primeras, los mismos romanos estaban escandalizados [68]; la desnudez de los jóvenes en el gimnasio hería el sentimiento de pudor de los romanos, y más que esto, la práctica permitida de la homosexualidad y, más en concreto, de la pederastia [69]. Y no era para menos, pues en los gimnasios se practicaba abiertamente el amor libre entre los varones con el consentimiento y aplauso de lo más selecto de la ciudad, es decir, de *los del gimnasio.*

Sin embargo, las razones de orden estrictamente religioso eran las de más peso para todo judío que se quisiera mantener fiel a su fe monoteísta. «El gimnasio no era un lugar profano. Cada gimnasio estaba bajo la protección de una divinidad, la mayoría de las veces era Hermes (Mercurio)... Pero también otros como Hércules, Apolo, los Dióscuros, Eros, las Musas y Teseo... Los gimnasios estaban íntimamente unidos al culto de la comunidad de la *polis,* por esto se veneraba en el gimnasio a los dioses de la ciudad. Como todas las fiestas, también las del gimnasio estaban marcadas por lo religioso. Los miembros del gimnasio tomaban parte en el culto público» [70]. Para los judíos estas prácticas suponían una verdadera amenaza para su fe. Algunos, sin duda, apostataron; pero otros muchos se mantuvieron fieles, aunque por esto mismo no pudieran ser considerados como ciudadanos de pleno derecho: «La educación en el gimnasio... estaba íntimamente ligada con las prácticas religiosas griegas. Así judíos observantes temerosos de Dios, no podían participar en la vida de esta institución y, consiguientemente, no podían alcanzar la ciudadanía de la *polis*» [71].

Esto nos hace creer que la comunidad judía, tan floreciente y numerosa en Alejandría, pensara en la creación de sus propias instituciones educativas

[67] A.Kasher, *The Jews,* 319; cf. Cl.Préaux, *Le monde hellénistique,* II 563; 1 Mac 1,14-15; 2 Mac 4,9-17; Flavio Josefo, *Antiq.,* XV 267s.

[68] Cf. J.Delorme, RAC XIII 270.

[69] Cf. Cicerón, *Tusc.,* 4,70; *Repúbl.,* 4,4,4. Tácito habla de las costumbres griegas importadas un poco después, en tiempos de Nerón: «Por lo demás, las costumbres patrias, poco a poco erosionadas, quedarían radicalmente subvertidas por aquella licencia importada, de manera que todo lo que en lugar alguno pudiera corromperse o corromper se vería en la Ciudad; la juventud degeneraría por las modas extranjeras dedicándose a los gimnasios, al ocio y a los torpes amoríos, y ello bajo la protección del príncipe y del senado, que no sólo habían dado licencia a los vicios, sino que hacían fuerza para que romanos ilustres, con el pretexto de discursos y poemas, se deshonraran en la escena. ¿Qué faltaba ya sino que se desnudaran, que tomaran las manoplas de los púgiles y se dedicaran a tales luchas en lugar de a la milicia y a las armas?» (*Anales,* XIV 20 4. Traduc. de J.L. Moralejo [Madrid 1980] 172)

[70] J.Delorme, RAC XIII 169s; cf. Cl.Préaux, *Le monde hellénistique,* II 564; I 265s.

[71] A.Kasher, *The Jews,* 335; cf. también pág.206s. Para algunas situaciones especiales, véase S.Applebaum, *The Legal Status,* 447. A Kasher afirma que «la conclusión de que no hay rastros de judíos entre 'los del gimnasio' en el Egipto romano es firme e inamovible» (*The Jews,* 98).

conforme a sus tradiciones y a su modo de ser. Así opina muy razonablemente A.Kasher, fundándose en los testimonios de Filón principalmente: «La existencia de instituciones educativas independientes de la *polis*. Las autoridades de Alejandría nunca mantuvieron instituciones educativas generales para toda la población. Durante el período tolemaico todas las instituciones educativas, incluidos los gimnasios, eran de propiedad privada. En el período romano los gimnasios se convirtieron en instituciones públicas, bajo la supervisión del gobierno, pero los otros medios, en particular las escuelas (διδασκαλεῖα), continuaron siendo privados. Así, muy probablemente, los judíos mantuvieron sus propias instituciones educativas» [72]. El párrafo siguiente nos va a proporcionar los datos de orden jurídico que apoyan esta hipótesis y otras más acerca de la singularidad de los judíos en Alejandría.

2.5. *Políteuma judío en Alejandría, sus características*

La existencia de los individuos y de las familias en el Egipto tolemaico no era fácil para nadie, pero mucho menos para los que no eran griegos. Por esto surgieron las asociaciones, generalmente de origen étnico o religioso, al amparo de las leyes tolerantes del estado centralista; dentro de estas asociaciones el individuo se sentía más seguro.

No existía un único sistema legal. La lengua en que se redactaban los documentos (el griego o el egipcio) decidía la mayoría de las veces cuál era el sistema al que había que atenerse [73]. Aunque tampoco la lengua era una garantía absoluta, sobre todo para los más indefensos, los naturales del país. A este respecto era de gran importancia el lugar de residencia: la ciudad o el campo. En la ciudad el individuo podía ser ciudadano de pleno derecho (los griegos) o miembro de un *políteuma*, el caso de los judíos. Unos y otros estaban protegidos mejor o peor por órdenes jurídicos reconocidos. Para los habitantes de las zonas rurales no existía distinción alguna ante la ley; teóricamente todos eran iguales: griegos y no griegos, no tenían vigor los privilegios. Cl.Préaux lo afirma con la precisión que la caracteriza: «Yo creo que en Alejandría se encontraba uno bajo el régimen de la ciudad griega clásica, donde el derecho de la ciudad y el recurso a los tribunales estaban reservados a los ciudadanos y se les negaba a los extranjeros, y que por tanto los judíos, que no eran ciudadanos, aunque se haya dicho otra cosa [En nota 4: 'Sobre la reivindicación por los judíos de la ciudadanía alejandrina ved V.Tcherikover - A.Fuks, *Corp.Pap.Jud.* I, pp.41-43 (época tolemaica) y 61ss. (época romana). Ved también P.M.Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972), I. pp.54-58 y notas'], debían organizarse en *políteuma* y establecer sus propios tribunales. Por el contrario, en la campiña egipcia el privilegio del ciudadano no sirve ni para el judío ni para el griego. Así, a medida que desaparece el uso escrito del arameo, desaparece también el derecho hebraico, ligado a esta lengua utilizada por los judíos. Desde entonces los judíos

[72] *The Jews*, 255; cf. también pág. 315 y el testimonio de otros autores en pág. 319 nota 45.
[73] Cf. Cl.Préaux, *Le monde hellénistique*, II 595s.

se dirigen a notarios griegos y sus litigios, a propósito de contratos griegos, dependen de tribunales griegos. Los judíos en la campiña están, pues, asimilados a los griegos de fuera de la ciudad y sus contratos, redactados en griego, pueden, como los de los griegos, revestir formas variadas según el origen de los formularios que utilicen sus notarios» [74].

Políteuma judío

Ya vimos anteriormente cómo los judíos, de hecho, estaban organizados como *políteuma* en Alejandría. El derecho más fundamental de cualquier *políteuma* es el de «poder vivir según las leyes y costumbres propias, heredadas de los antepasados», lo cual hace que cada *políteuma* sea una corporación semiautónoma dentro de la gran ciudad o *polis*. En todo el período tolemaico generalmente se mantiene el equilibrio entre los diferentes *politéumata* de Alejandría; pero con la dominación romana este equilibrio inestable se rompe y surgen conflictos tras conflictos entre la comunidad judía alejandrina o *políteuma* judío y los alejandrinos o miembros del *políteuma* griego. La razón de este enfrentamiento reside en las notas propias por las que se distingue el *políteuma* judío en Alejandría de todos los demás. ¿Cuáles son estas características? Vamos a intentar sintetizar lo que ha sido objeto de estudios especializados [75].

La primera y principal de todas las notas específicas del *políteuma* judío en Alejandría es lo que en absoluto distingue al pueblo judío de todos los demás, su ley o Torá, la Ley de Moisés en su más amplio sentido: la ley escrita y la ley oral. V.Tcherikover escribe: «Hemos visto anteriormente que el derecho de los judíos 'a vivir según sus leyes heredadas' en Judea se identificaba con la concepción de la Ley de Moisés en el sentido amplio del término: no sólo la ley escrita, sino también las nuevas decisiones y observancias introducidas entre los judíos por la tradición oral (cf. p. 83s). Nuestra exposición sobre los judíos de Palestina se refiere igualmente a los judíos de la Diáspora. La autorización para vivir según sus leyes heredadas significaba *la autonomía interna de la comunidad judía organizada en la diáspora*. Es evidente, por supuesto, que las mismas restricciones que afectaban a la ciudad griega, afectaban también a la comunidad judía; su autonomía no era política, sino solamente religiosa y social» [76]. La autonomía religiosa de los judíos en su *políteuma* estaba garantizada por el respeto que manifestaron siempre las autoridades, tanto egipcias como romanas de la primera época en esta materia.

La comunidad judía o *políteuma* en la ciudad a este respecto era una organización *sui generis*. Nos lo confirma V.Tcherikover: «En efecto, no todos los problemas relacionados con la existencia de las comunidades judías

[74] *Le monde hellénistique*, II 597s.

[75] Véase, a modo de ejemplo, S.Applebaum, *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora*.

[76] *Hellenistic*, 301.

pueden resolverse de forma normal. El punto más importante es que la religión judía no podía existir en el mundo greco-romano sin ciertos privilegios. La primera y más importante condición para un judío era el no estar obligado a tomar parte en el culto a los dioses. Es cierto que el mundo antiguo ignoraba las persecuciones religiosas y que a ninguno le importaba la divinidad que reinaba en la casa de su vecino. Pero la religión era parte orgánica del sistema político de la ciudad griega, y... los griegos no tenían idea del moderno principio de la separación entre Iglesia y Estado. Cualquiera podía introducir (con el consentimiento de los ciudadanos) nuevas divinidades en la ciudad, pero estaba prohibido desdeñar los viejos dioses, especialmente el primero de ellos que era el guardián de la comunidad urbana» [77].

La comunidad judía para subsistir como tal necesitaba, por tanto, gozar de ciertas exenciones o privilegios, que, por otro lado, se podían considerar *derechos*, ya que la legislación general les autorizaba a vivir «según sus leyes y costumbres» dentro del ámbito interno de su *políteuma* [78]. Acabamos de mencionar el primer privilegio: no estar obligados a tributar culto a los dioses de la ciudad [79].

Otro privilegio relacionado con la observancia de las leyes y costumbres judías era la dispensa del servicio militar, no compatible con la obligación del descanso sabático [80]. A éstos se añadía la posibilidad de construir sinagogas [81] y la de recaudar donativos en dinero y enviarlos a Jerusalén [82].

A los privilegios, relacionados directa o indirectamente con la concepción religiosa, se unían otros que configuraban su peculiar modo de vida comunitaria y social, dentro del ámbito general del gobierno de la ciudad y en armonía con él. Con palabras de V.Tcherikover: «El derecho 'a vivir según las leyes de sus padres' significaba el derecho a construir sinagogas, a mantener tribunales de justicia independientes, a educar a la juventud según el espíritu de la Torá, a establecer instituciones comunales y elegir funcionarios, etc.» [83].

Del modo cómo estaba organizada la comunidad judía de Alejandría del período tolemaico y del comienzo del romano, tenemos algunos testimonios [84]. Al frente de las comunidades judías desde tiempos remotos estaba normalmente la *gerusía* o asamblea de ancianos. En cambio, los autores están

[77] *Hellenistic*, 305.

[78] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 509 nota 36.

[79] «El Dios de Israel no reconocía rivales, no se le podía rezar a él y, al mismo tiempo, ofrecer sacrificios a otra divinidad. El culto a los dioses era a los ojos de los judíos la completa negación del judaísmo. Por esto la existencia de las comunidades judías estaba estrechamente relacionada con la exención de los judíos por parte de las autoridades de la participación en el culto a las divinidades griegas» (V.Tcherikover, *Hellenistic*, 305).

[80] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 307; Cl.Préaux, *Le monde hellénistique*, II 453.

[81] Cf. Cl.Préaux, *Le monde hellénistique*, 453.

[82] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 308; Cicerón, *Pro Flacco*, 28, 67.

[83] *Hellenistic*, 301s; cf. 326s; en parte W.W.Tarn, *Hellenistic*, 220.

[84] Ya hemos citado anteriormente el estudio de S.Applebaum sobre este tema: *The Organization*.

de acuerdo en admitir que al final de la época tolemaica un *etnarca* dirigía los asuntos del *políteuma* judío en Alejandría. Lo que no podemos determinar con exactitud es cuándo fue sustituida la *gerusía* por el *etnarca,* y si en algún tiempo coexistieron. En opinión de Cl.Préaux, «el régimen del etnarca se remonta a la época helenística, puesto que una carta de Claudio, si se da crédito a Josefo (*Ant.* XIX 5,2[283]), recuerda que Augusto ha autorizado la *renovación* del etnarca 'deseando que cada uno permanezca fiel a sus costumbres y que nadie sea obligado a transgredir la religión de sus padres'» [85].

Un resumen de las funciones del *etnarca* nos lo ofrece Estrabón, citado por Fl.Josefo: en Alejandría de Egipto «tienen al frente un etnarca que administra al pueblo. Es juez de los litigios, se ocupa de los contratos y de las ordenanzas, como si él fuera el jefe de un estado soberano» [86]. Cl.Préaux analiza este testimonio y lo completa con algunas precisiones interesantes: «Sin duda, elegido por la comunidad, el etnarca era reconocido verosímilmente por el rey: Augusto a este respecto no había hecho más que mantener la institución tolemaica. Sus funciones, que expresa el verbo *dioikein* (administrar), son sin duda administrativas más que políticas. El verbo *diaitan,* que designa sus *poderes judiciales,* indica la jurisdicción de un árbitro. Sus sentencias ¿eran firmes sin necesidad de una aprobación por una instancia de la ciudad o del rey, o bien la ejecución era asumida por algún órgano de la comunidad? No se sabe. Ignoramos también si el etnarca era requerido para todos los procesos o solamente para aquellos en los que la ley judía difería del derecho griego, a saber, principalmente el derecho de familia que regula la religión... El *cuidado de los contratos,* que Estrabón atribuye al etnarca, hace pensar en un notariado judío y en negociado especial que conserva y autentifica los contratos, lo cual está atestiguado en Alejandría en la época de Augusto (BGU 1151). Las *ordenanzas* que promulga el etnarca podrían llevar, como rescriptos, interpretación de la ley religiosa» [87].

Derechos civiles de los judíos alejandrinos

Tenemos, pues, la comunidad judía de Alejandría, el *políteuma* judío, regida por una *gerusía* o asamblea de ancianos y/o por un *etnarca.* El gobierno del *políteuma* judío no es verdaderamente independiente o autónomo, pues depende del gobierno central -el rey o el prefecto romano-. Los judíos alejandrinos se llamaban *politai* o ciudadanos, pero con las matizaciones que

[85] *Le monde hellénistique,* 454. Sobre si Augusto permitió o no el nombramiento de un nuevo etnarca los autores discuten, ya que Filón parece contradecir a Fl.Josefo en *In Flaccum,* 74, donde dice: «Nosotros teníamos una *gerusía* que Augusto... había elegido después de la muerte de nuestro *genarca...*» (*genarca* y *etnarca* son sinónimos según el mismo Filón en *Quis rerum divinarum,* 279). Intentos de solución pueden verse en L.H.Feldman, *Josephus Jewish Antiquities.* Books XVIII-XIX, vol.IX (Londres 1981), 349 nota b; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 412s en contra de Josefo.

[86] *Ant.*, XIV 7,2: 117.

[87] *Le monde hellénistique,* II 454s. Sobre el *etnarca* y la *gerusía* en la comunidad judía de Alejandría y sus funciones, cf. además W.W.Tarn, *Hellenistic,* 221; S.Applebaum, *The Organization,* 474; A.Kasher, *The Jews,* 172s.210s.253-255.

hemos hecho en 2.2 y 2.4. En estos apartados hemos adelantado ya algo del debate sobre los derechos cívicos de los judíos alejandrinos. Ahora planteamos directamente este problema, ya que la perícopa Sab 19,13-17 alude a ellos y entre los autores reina una gran confusión. El origen de esta confusión hay que buscarlo en las fuentes de que disponemos, la mayoría de las cuales no son imparciales: Filón, Flavio Josefo, algunos papiros, inscripciones y libros apócrifos de finales del período tolemaico y comienzos del romano.

V.Tcherikover nos introduce en el tema: «El asunto de los derechos cívicos de los judíos en las ciudades griegas ha llamado especial atención entre los eruditos y ha causado una prolongada controversia en la literatura especializada. Mientras que unos -Schürer, Juster, Klausner, De Sanctis y Momigliano- creen que los judíos en las ciudades griegas gozaban de igualdad de derechos, otros (Willrich, Fuchs, Schubart, Wilcken, Engers, Jouget, Bell) rechazan totalmente esta hipótesis o la aceptan con algunas limitaciones» [88].

E. Schürer ha admitido en sentido técnico y riguroso jurídico las opiniones de Filón y de Josefo sobre los derechos ciudadanos de los judíos [89]. Muchos autores, posteriores a Schürer, han repetido sus argumentos, sin criticar suficientemente el valor histórico de los testimonios aducidos por él. Para su crítica remitimos a los autores citados en la nota anterior.

Sin embargo, cada día se impone más la opinión contraria, es decir, los judíos no gozaban de la igualdad de derechos cívicos, al menos para el final de la época tolemaica y comienzos de la romana. V. Tcherikover, después de analizar todos los argumentos literarios e históricos que se conocían en su tiempo (1959) sobre el asunto que nos ocupa, hace el siguiente resumen: «Tres conclusiones se pueden sacar de todo este material histórico: 1. La condición cívica de los judíos de la diáspora no era uniforme y la extensión de sus derechos dependía de cuándo, cómo y por qué objeto los judíos llegaron a una región determinada fuera de Palestina. 2. La comunidad judía organizada como un todo se mantuvo jurídicamente fuera de la ciudad griega, y los judíos que vivían en ella no gozaban de derechos cívicos. 3. Judíos aislados podían adquirir individualmente derechos cívicos. Todas las demás suposiciones -en particular las de Josefo- que afirman que los judíos compartían los mismos derechos que los griegos solamente pueden obscurecer los resultados. De las fuentes aprendemos otra cosa importante: el centro de la vida judía en la diáspora no eran los derechos cívicos en las ciudades griegas, sino los privilegios de las comunidades judías. Estos privilegios eran en realidad muy grandes y ellos despertaron con frecuencia la envidia y el odio de los griegos» [90].

[88] *Hellenistic*, 309 y 510, notas 47 y 48.

[89] Cf. *Geschichte*, III 121-134; Filón, *In Flaccum*, 53.172; *Ad Caium*, 349s.371; Flavio Josefo, *Guerra*, II 18,7: 487ss; *Contra* Apión, II 4: 36-41; *Ant.*, XII 3,1: 119-124; XIV 10,1: 188; XVI 6,1-8: 160-178; XIX 5,2-3: 280-291. Para la crítica a Filón y Josefo, véanse V.Tcherikover, *Hellenistic*, 309-332; S.Applebaum, *The Legal Status*, 434ss (representa, como Tcherikover, una corriente moderna crítica y moderada); A.Kasher, *The Jews*, 233-261 (Filón). 262-309 (Josefo).

[90] *Hellenistic*, 331-332.

Totalmente de acuerdo se manifiesta S.Applebaum, que llega a afirmar rotundamente: «No hemos descubierto en el curso de nuestra investigación pruebas de que en alguna ciudad griega durante el período helenístico o en el romano antiguo los judíos poseyeran la ciudadanía como un cuerpo» [91]. Y la razón fundamental de este hecho singular radica en la fe religiosa del pueblo judío en cuanto tal, como también lo testifica W.W.Tarn: «Muchos eruditos han creído, siguiendo a Josefo, que los judíos en su conjunto eran ciudadanos de pleno derecho en Alejandría, Antioquía y en las ciudades jónicas. Esto era siempre imposible, porque la plena ciudadanía, es decir, la participación en el gobierno y en la administración jurídica, suponía adoración de los dioses de la ciudad, lo cual significaba apostasía para un judío; y aunque algunos individuos pudieron postrarse en el templo de Rimmón, como Nicetas de Jerusalén..., los judíos, helenizados o no, se mantuvieron normalmente firmes en su religión» [92].

Sabemos por los documentos de la época que el año 30 a.C., con la llegada de Augusto al poder, supuso para Egipto un cambio radical que influyó directamente en la comunidad judía de Alejandría [93]. El estatuto jurídico de los ciudadanos cambia: en primer lugar los ciudadanos romanos, en segundo los ciudadanos griegos [94], por último todos los demás [95].

La repercusión en la vida ciudadana de Alejandría por esta nueva situación va a ser inmediata y, de una manera especial, en la comunidad judía por los efectos violentos en el ámbito económico.

Todos los ciudadanos de los reinos helenísticos estaban obligados a pagar impuestos generales indirectos a las administraciones centrales y urbanas [96]; pero con los romanos llega uno nuevo: el impuesto personal o *laografía*, que gravaba solamente sobre las clases sociales ínfimas, también sobre los judíos. Esto significó para los judíos no tanto una nueva carga económica como una gran humillación, al igualarlos con los nativos de ínfima categoría social, sobre todo para los de posición cultural y social elevada [97]. Desde este momento se recrudece la lucha de los judíos alejandrinos por la recuperación de los privilegios perdidos y la guerra abierta entre los ciudadanos griegos alejandrinos y los judíos de Alejandría [98]. En tiempos del emperador Calígula la persecución contra los judíos va a ser cruenta [99]. A esta situación pondrá fin el emperador Claudio con su célebre *Carta a los*

[91] *The Legal Status*, 449

[92] *Hellenistic*, 221, cf V Tcherikover, *Hellenistic*, 310s con respuesta definitiva en págs 331s, citadas anteriormente, F E Peters, *The Harvest*, 297, A Kasher, *The Jews*, 206s

[93] Cf A Kasher, *The Jews*, 18

[94] Para conseguir la ciudadanía romana en Egipto se requería poseer previamente la ciudadanía griega alejandrina (cf W Schubart RAC I *s v* *Alexandria*, col 277, S Applebaum, *The Legal Status*, 444s)

[95] Cf A Kasher, *The Jews*, 75s

[96] Cf M Rostovtzeff, *The Social and Economic*, I 528 643s, W W Tarn, *Hellenistic*, 118s 141s 193s, A Kasher, *The Jews*, 99s 164s

[97] Cf V Tcherikover, *Hellenistic*, 311s, M Stern, *The Jewish Diaspora*, 125, A Kasher, *The Jews*, 76 170 204-206 343s

[98] Cf V Tcherikover, *Hellenistic*, 312s, M Stern, *The Jewish Diaspora*, 125-128

[99] Cf Filón, *In Flaccum* y *Legatio ad Caium*

Alejandrinos (41 d.C.), es decir, a la persecución de los judíos y a la aspiración de éstos por la ciudadanía alejandrina con todas las consecuencias culturales, sociales y económicas: «Claudio puso fin a la pretensión judía de la ciudadanía de Alejandría con su decisión del año 41 d.C.» [100].

3. Conclusión

Después de esta larga exposición creo que podemos concluir diciendo: 1. Los judíos habitaron en Alejandría desde muy antiguo, al menos desde el siglo III a.C., 2. Pronto se constituyeron en organización autorizada o *políteuma* con fines religiosos, sociales y culturales; 3. Este *políteuma* era independiente del *políteuma* griego que hacía de sus miembros verdaderos ciudadanos alejandrinos con plenos derechos cívicos; 4. Los judíos no eran propiamente *ciudadanos alejandrinos*, sino miembros o ciudadanos *(politai)* del *políteuma* judío en Alejandría; 5. Los judíos de Alejandría lucharon siempre por mantener o recuperar los privilegios que concedieron reyes helenísticos o emperadores romanos a su *políteuma;* 6. Por esto sufrieron persecución sangrienta en tiempos de Calígula; 7. Por fin el emperador Claudio (año 41 d.C.) disipó las dificultades de orden jurídico, separando a los judíos de la participación en el gobierno de la ciudad y legitimando los derechos y privilegios de su *políteuma* [101].

[100] S Applebaum, *The Legal Status,* 449, cf W W Tarn, *Hellenistic,* 221 Sobre la *Carta a los Alejandrinos* del emperador Claudio, véase H I Bell, *Jews and Christians in Egypt* (Londres-Oxford 1924), E M Smallwood, *Documents Illustrating the Principates of Gaius Claudius and Nero* (Cambridge 1967) n 370 (texto de la carta), V Tcherikover, *Hellenistic,* 409-415 (según la versión de Fl Josefo en *Ant* , 280ss), A Kasher, *The Jews,* 310-326 (con la principal bibliografía a pie de página)

[101] Cf A Kasher, *The Jews,* 356s

APENDICE III

Si queremos conocer más a fondo la vida de la comunidad judía alejandrina del tiempo helenístico, donde creemos que nace el libro de la Sabiduría, tendremos que analizar unos pocos testimonios inapreciables que han llegado hasta nosotros y que constituyen el cuerpo literario judeo helenista alejandrino.

Conviene distinguir bien este Apéndice del cap.IX de la Introducción general sobre *Sabiduría y helenismo*; los dos se relacionan íntimamente, pero no tratan de lo mismo. El presente Apéndice es más amplio que el capitulo sobre *Sabiduría y helenismo*, ya que Sab es una *obra literaria* que pertenece *al conjunto* de las obras de las que aquí vamos a hablar.

En este momento centramos la atención principalmente en el *ámbito judío*, en el medio cultural y literario de la diáspora judía en Alejandría y en *su producción literaria*. En el capítulo *Sabiduría y helenismo* intentamos descubrir los influjos del medio ambiente en una obra concreta: los autores, las escuelas, las corrientes de pensamiento del mundo helenístico, para ver que Sab no era fruto del azar o totalmente independiente del medio cultural que le rodeaba. Este Apéndice se podría considerar como preparación remota del cap. IX aludido.

1. Los judíos ante el fenómeno del helenismo

Por *helenismo* entendemos genéricamente un modo de vivir al estilo griego que se difundió por los territorios conquistados por Alejandro Magno. Pero podemos matizar aún más. En el sentido más restringido por *helenismo* se comprende el espíritu y las ideas filosóficas, religiosas, morales, sociales, culturales que se extienden de Oriente a Occidente como un aire innovador desde la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. hasta el advenimiento de Augusto en el año 30 a.C. [1]. En un sentido más amplio el *helenismo* se identifica con el movimiento colonizador de los griegos ya sea en el ámbito económico y político, como en el social y cultural desde el s.VIII a C. hasta el siglo II de la era cristiana [2].

Las comunidades del pueblo judío se vieron envueltas en el torbellino de las nuevas corrientes, aunque más violentamente fuera de Palestina que dentro. Como los aires nuevos abarcaban los aspectos más radicales de la vida: la religión, la política, la economía, la cultura, el influjo fue muy grande y las reacciones también muy diferentes [3].

El fenómeno de la helenización no fue, sin embargo, uniforme en todo el ámbito greco-romano. En unos casos se redujo a la introducción más o menos extensa de la lengua, del griego; en otros fue más intenso y profundo,

[1] Cf. P.Wendland, *Die helenistisch-römische Kultur*, 2; Cl.Préaux, *Le monde hellénistique*, I 5.
[2] Cf. P. Wendland, *o.c.*, 2-5; M.Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1-7; Cl.Préaux, *Le monde hellénistique*, I 6.
[3] Cf.E.Schürer, *Geschichte*, III 421-422; M.Hengel, *Judentum*, 107. 192-195.

llegando incluso hasta el cambio de costumbres y del modo de pensar. A este propósito escribe S. Sandmel: «Hubo judíos esparcidos por todo el mundo greco-romano que perdieron su lengua materna y absorbieron el griego; por lo menos con respecto a esto podemos hablar de helenización como un proceso. Por otro lado, desde el tiempo de Alejandro Magno la lengua griega llegó a hablarse en la misma Judea y un buen número de palabras griegas se introdujeron en el arameo nativo. Si por helenización entendemos solamente el fenómeno de la adopción de la lengua, bien en su totalidad, como parece haber sido el caso de los judíos en Alejandría, bien parcialmente, como en el caso de ciertas palabras comunes en Judea, por muy evidente que sea tal helenización, era, sin embargo, de muy poca importancia» [4].

En cuanto a la helenización más profunda de los judíos, conviene tener en cuenta la distinción que hace S.Sandmel entre *adaptación* y *apostasía* [5]. Para la *apostasía* se requiere el abandono consciente de la fe y de la tradición religiosa y la elección de otra; en la *adaptación* se pueden dar muchos grados, desde el uso de la lengua griega hasta la aceptación de usos, costumbres y modos de pensar griegos, sin llegar al extremo de abandonar la fe religiosa propia [6].

Del judaísmo en general se puede decir que superó la prueba de la presión de una brillantísima cultura y de una forma de vida muy tentadora, opuestas por completo a las normas y costumbres de los judíos, heredadas de sus antepasados y según constaba en sus libros canónicos y en la tradición oral. Especialmente esto es válido para la diáspora, como nos lo recuerda V.Tcherikover: «A pesar del gran influjo del helenismo en los judíos de la diáspora la tradición judía no cedió el paso a la cultura griega y fue capaz de defenderse a sí misma. Las costumbres ancestrales han arraigado profundamente en el alma judía y no se han podido abolir por el influjo de pueblos, cuyo espíritu les era ajeno». El mismo autor nos da la razón de ello a continuación: «La razón principal de la existencia de una cultura de la diáspora judía fue la fuerza vital de las comunidades judías. Lo mismo que la organización cívica de los griegos en las ciudades griegas aseguraba la conservación de la cultura griega fuera de la Hélade, así también la organización de los judíos en comunidades independientes defendía la tradición judía. Los griegos instalados en el campo perdían muy pronto sus características nacionales y se fusionaban con los nativos, mientras que los griegos de las ciudades seguían siendo ciudadanos de cultura griega por generaciones. Los judíos también, cuando aparecían como individuos aislados no podían vencer el influjo de su ambiente o conservar los elementos de la cultura

[4] *The First Christian Century*, 15. Sobre el uso de la lengua griega en Palestina, cf. M.Hengel, *Judentum*, 109ss.191.193.195. Que el griego era la lengua que hablaban los judíos en Alejandría, lo defienden entre otros W.W.Tarn (*Hellenistic*, 223); V.Tcherikover (*Hellenistic*, 347); S.Safrai (*Relations*, 184).

[5] Cf. *The First Christian Century*, 16.

[6] Cf. S.Sandmel, *The First Christian Century*, 17. El caso típico de *adaptación* sin llegar al abandono de la fe religiosa judía es el de Filón de Alejandría.

judía; esto lo prueba el destino de la judería egipcia después del año 117 d.C.» [7].

En Palestina convivieron pacíficamente el judaísmo tradicional y el helenismo durante la dominación de los Tolomeos. En realidad la presencia del helenismo en Palestina era casi imperceptible. Pero con la victoria de los ejércitos de Antíoco III (223-187 a.C.) sobre los de Tolomeo V (205-180 a.C.) en Panion (año 198 a.C.) Palestina pasa al dominio de los Seléucidas. Entonces empieza a soplar un vendaval sobre la tierra de los judíos: el espíritu del helenismo invade violentamente Palestina. Con Antíoco IV Epífanes (175-164/3 a.C.) la presión llega a su máxima expresión. Elementos de las clases altas y acomodadas [8] se adaptaron con facilidad a las nuevas formas de vida y las impusieron por la fuerza en el corazón mismo del judaísmo, en Jerusalén: «Por entonces hubo unos israelitas apóstatas que convencieron a muchos: ¡Vamos a hacer un pacto con las naciones vecinas, pues desde que nos hemos aislado nos han venido muchas desgracias! Gustó la propuesta, y algunos del pueblo se decidieron a ir al rey. El rey los autorizó a adoptar las costumbres paganas, y entonces, acomodándose a los usos paganos, construyeron un gimnasio en Jerusalén, disimularon la circuncisión, apostataron de la alianza santa, emparentaron con los paganos y se vendieron para hacer el mal» (1 Mac 1,11-15) [9].

De fuera de Palestina tenemos también algunos testimonios que nos informan de judíos particulares que apostatan de la fe de sus mayores y que se helenizan en grado sumo, aceptando por completo el modo de vivir de los griegos con todas sus consecuencias [10].

2. *Literatura judeo helenista*

Hemos visto en el párrafo anterior que el helenismo influyó realmente en el judaísmo, es decir, que el espíritu del helenismo penetró en la vida de las comunidades judías y en la de los individuos, aunque no siempre de la misma manera. Uno de los frutos de este influjo, de esta convivencia o simbiosis fue la literatura judeo helenista. Gran parte de la producción literaria de los judíos del tiempo helenista se ha perdido; pero por fortuna han llegado hasta nosotros unos pocos fragmentos aislados y algunas obras íntegras de un valor extraordinario.

2.1. *Tradición literaria multisecular del pueblo judío*

Ya sabemos que las comunidades judías de la diáspora estaban bien organizadas y que en las grandes ciudades, especialmente en Alejandría de

[7] *Hellenistic*, 356; cf. también S.Safrai, *Relations*, 184.

[8] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 118.

[9] Sobre la helenización progresiva de Palestina hasta llegar al extremo de los helenistas del tiempo de Antíoco IV, cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 152-174; M.Hengel, *Judentum*, 464-564.

[10] W.W.Tarn, *Hellenistic*, 224-226; V.Tcherikover, *Hellenistic*, 352-354; S.Sandmel, *The First Cristian Century*, 16.

Egipto, contaban con todos los medios culturales que la civilización helenística había conseguido. Pero los judíos helenistas de la diáspora, que se consideraban tan judíos como los de Jerusalén, no partían de cero en cuanto a la cultura propia de su pueblo. Ellos contaban con una historia milenaria detrás de sí y, en el ámbito literario, con una tradición gloriosa, comparable a la de los grandes imperios y culturas.

Algunas de sus escrituras sagradas se remontan al siglo X a.C. con una tradición oral y en parte escrita anterior en varios siglos. En plena época helenística (ca. 132 a.C.) el nieto de Jesús Ben Sira, en el prólogo a la traducción que él mismo hace de la obra de su abuelo, manifiesta que conoce el cuerpo casi completo de lo que llamamos Antiguo Testamento, y que él divide en tres bloques: *la Ley* o Pentateuco, *los Profetas* (libros históricos o profetas anteriores y escritos proféticos propiamente dichos) y *los restantes libros paternos*, «por los que Israel merece alabanza de sabio o instruido».

El pueblo judío tiene unas raíces muy profundas en la historia y en la tierra de Palestina. La diáspora judía jamás se sintió un pueblo desarraigado: su historia es la historia común del pueblo elegido; su tierra es la tierra prometida a los padres, Palestina; adoran al mismo Dios; su Ley, sus Escrituras son las mismas; el centro de culto es único: el Templo en Jerusalén, a donde van cuando pueden en peregrinación (cf. Hech 2,5-11) y al que envían desde todos los rincones de la *ecumene* el tributo sagrado [11]. En todo el tiempo helenístico existen relaciones amistosas entre la comunidad judía palestinense y las comunidades judías de la diáspora; especialmente intensas en todos los órdenes son las que se dan entre Egipto y Palestina por razones históricas y de cercanía. Pero en el ámbito literario el influjo va en ambas direcciones. Son conocidas las corrientes sapienciales antiguas de Egipto a Palestina [12] y en nuestra época helenística son muy elocuentes entre otros, dos ejemplos preclaros: la *Carta de Aristeas* y el mencionado libro del *Eclesiástico*, traducido del hebreo al griego en Egipto y para la comunidad judía de lengua griega.

2.2. Actividad literaria judía en tiempo helenístico

La época helenística es fecunda en todas las áreas de la creación artística y literaria. Las circunstancias especiales sociales, políticas y culturales convierten el helenismo en fermento activo para la sociedad pagana y también para la judía que está en contacto con él. La judía es la que nos interesa por ahora. «Las noticias que tenemos de los antiguos escritores judeo-helenísticos evidencian los esfuerzos del judaísmo por desarrollarse dentro de la cultura helenística. Se adoptan las formas literarias helenísticas, como el relato histórico según el modelo griego, el epos y el drama, el poema sibilino, los tratados filosóficos, pero se ponen al servicio del robustecimiento del judaísmo dentro del mundo cultural helenístico» [13].

[11] Cf S Safrai, *Relations*, 184-215, especialmente V Tcherikover, CPJ I 1-111

[12] Cf J Vílchez, *Historia de la investigacion*, 41-43

[13] J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del N T* I 331, cf W W Tarn, *Hellenistic*, 229

Las circunstancias son muy heterogéneas y cambiantes para los judíos tanto en las diversas regiones, como en una misma comarca. En Egipto primeramente la prosperidad económica y después la lucha constante por defender la propia identidad y los derechos civiles sirven de estímulo para la producción literaria; en Palestina el ritmo histórico es parecido, pero la lucha adquiere caracteres dramáticos. A poco más de un siglo de dominio pacífico de los Lágidas egipcios le sigue un período de avasallamiento despótico de los Seléucidas, que se hace cada día más intolerable. Renace con mucha fuerza el espíritu nacionalista judío, que explota con la rebelión de los Macabeos. Estas circunstancias históricas dispares van a marcar el signo de los movimientos sociales y culturales en Palestina y en Egipto.

No podemos olvidar que la comunidad judía palestinense en líneas generales se mantuvo más cerrada en sí misma y por esto más desconfiada con lo que provenía de fuera; por el contrario, los judíos de la diáspora, en especial los de Egipto, se distinguieron por su espíritu abierto y receptivo. La presión del ambiente es decisiva en este aspecto, como hemos visto en el apartado 1 (*los judíos ante el fenómno del helenismo)*; la literatura, como expresión del sentir y del pensar de un pueblo, lo confirma.

En Palestina. Los escritos palestinenses, anteriores al advenimiento de Antíoco IV Epífanes, se distinguen muy bien de los surgidos durante o después de la guerra de los macabeos. Entre los canónicos, Ecl y Eclo pertenecen al período anterior, Dan y 1 Mac al posterior. El carácter apocalíptico es nota principal de la literatura no canónica. «Un factor desencadenante esencial para el desarrollo del pensamiento apocalíptico fue la gran crisis religiosa bajo Antíoco IV Epífanes, a la que corresponde el apocalipsis de Daniel» [14].

En Egipto. Casi no se conocen los escritos apocalípticos entre los escritores judíos de la diáspora en Egipto [15]. En general predomina entre ellos una orientación propagandística y apologética, sin que esto quiera decir que su producción literaria vaya dirigida únicamente a los lectores griegos y no también a los judíos que necesitaban ser instruidos en su fe, confirmados en sus tradiciones y defendidos de los ataques furibundos de los griegos antisemitas [16]. Precisamente el fenómeno del antisemitismo era terreno abonado

[14] J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del N T*, I 241

[15] Extraña mucho la afirmación de J Marlowe «Pero la más importante contribución de los judíos alejandrinos estuvo en el área de la literatura apocalíptica» (*The Golden Age of Alexandria*, 84) Para confirmar esta rara tesis, aduce el testimonio de una gran autoridad, la de W W Tarn, pero cambiando el sentido de sus palabras, pues lo que Tarn dice del *mundo judío* en general, pensando en el palestinense (cf *Henoc* y *Testamentos de los doce Patriarcas)*, Marlowe lo dice de los judíos alejandrinos La cita entrecomillada que da no es literal y la página está equivocada, no es 210 sino 231s

[16] V Tcherikover rechaza el apelativo de «literatura apologética» que usualmente se da a la literatura alejandrina, «como si fuera en su totalidad una literatura de defensa y propaganda dirigida al lector griego» «El término 'apologética' debe reservarse únicamente para aquellas obras, cuya función directa era la de defender a los judíos de los ataques antisemitas, tales como la *Apología de los judíos* de Filón (obra no conservada) o el *Contra Apión* de Josefo Generalmente se puede decir que la literatura judía del primer período romano era 'apologética' en el sentido de que algunos elementos de defensa judía se pueden encontrar en ella, pero el término no debe ser aplicado a la literatura del período anterior» (*Hellenistic*, 527 nota 38) Muy similar en cierto

para una literatura de defensa, de propaganda y apologética: «La situación de los judíos de la diáspora, en concreto en Alejandría ante un medio ambiente hostil, provocó muy pronto toda una literatura de propaganda de cara al mundo helenístico» [17]. Aunque a veces no surtiera el efecto pretendido, sino todo lo contrario: la desconfianza y el rechazo [18].

De toda esta literatura helenística judía nos interesa estudiar la típicamente alejandrina, para acercarnos lo más posible al medio en que nace el libro de la Sabiduría.

3. Literatura judeo helenista alejandrina

Hemos distinguido entre Palestina y la diáspora o territorio fuera de Palestina. Suele hacerse la misma distinción en la producción literaria de los judíos. Pero la diáspora comprende todo el Oriente y el Occidente, y su literatura es amplísima. Dos son, sin embargo, los centros dignos de especial mención: uno en Babilonia y otro en Alejandría.

Al dedicar este apartado a la literatura judeo-helenista alejandrina, no queremos defender a toda costa que toda la literatura de los judíos de Egipto se produjera en Alejandría. Es muy posible que alguna procediera de otros núcleos urbanos egipcios; pero, al no tener constancia de ello y al ser Alejandría durante el tiempo que nos ocupa el centro capital de Egipto en todos los órdenes, la literatura de este tiempo helenístico lleva con razón su nombre.

3.1. Alejandría, capital cultural de primer orden

En el Apéndice II hemos tratado de las excelencias de Alejandría como ciudad. Desde su fundación los Tolomeos hicieron de Alejandría su ciudad y por esto a ella trajeron de todos los rincones de Egipto sus inmensas riquezas, a las cuales se sumaron las de sus conquistas por los reinos vecinos. Los reyes se convirtieron en protectores de todas las ciencias y las artes, e hicieron venir de todo el mundo griego a los sabios más renombrados en

sentido es el parecer de E. Schürer (cf. *Geschichte*, III 545-553), que expresamente afirma: esta literatura «persigue en gran parte el *fin práctico* no sólo de fortalecer a los propios compañeros en la fe y de hacerlos conocedores de su gran pasado, sino también de traer a los lectores no judíos al conocimiento de la necedad del paganismo, de convencerlos de la grandeza de la historia de Israel y de lo infundado de los ataques contra este pueblo. Ella es, por tanto, en gran parte apologética en el sentido más amplio» (*Ibid.*, 422s); cf. U.Offerhaus, *Komposition*, 239 y 359 nota 70.

[17] N.Fernández Marcos, *Introducción a las versiones*, 39; cf. E. Schürer, *Geschichte*, III 529-544; V.Tcherikover, *Hellenistic*, 375-377; J.Leipoldt-W.Grundmann, *El mundo del N.T.*, I 336s.

[18] «Pero todos estos escritos favorecían hasta cierto punto no más la propaganda judía en los círculos cultos paganos, pues dejaban ver la mano que los había redactado, y el interés que en ello tenían; bastaba leerlos superficialmente para exclamar con Horacio: «*credat Iudaeus Apella, non ego*» (G.Ricciotti, *Historia de Israel*, II § 208, pág.215; la cita de Horacio es de *Sat.* I 5, 100s).

todas las ramas del saber. Con razón puede decir W.W.Tarn: «Aunque Atenas conservó la filosofía, Alejandría la eclipsó como el centro mundial de la ciencia y de la literatura» [19].

Dos instituciones sobre todas las demás hicieron de Alejandría la ciudad más famosa e importante de su tiempo en el ámbito de las ciencias y las artes: El *Museo* y la *Biblioteca*. La barbarie de los hombres y el tiempo, implacable destructor de lo efímero, han hecho que de estos dos grandes centros de la inteligencia helenística no lleguen a nosotros ni las cenizas. Una superficie rocosa es lo único que el visitante actual puede admirar [20].

El *Museo* era una institución del rey, dedicada a las Musas (de ahí su nombre). Al frente del *Museo* había un sacerdote que lo nombraba el rey. El *Museo* era residencia de sabios, invitados y mantenidos por el rey. «Poco es lo que sabemos del museo: una asociación de hombres sabios, al frente de los cuales había un sacerdote de las Musas, que vivían y trabajaban en el edificio a expensas de Tolomeo, liberados por él de todas las preocupaciones mundanas» [21].

La *Biblioteca* probablemente estaba cerca del *Museo* y también fue fundada por Tolomeo I, por consejo de Demetrio de Falerón, político y filósofo peripatético ateniense [22]. El bibliotecario mayor dependía en todo del rey, pero era independiente del Museo.

Esta *Biblioteca* llegó a ser la más famosa de la antigüedad y, junto con el *Museo*, el centro del helenismo [23]. Los Bibliotecarios fueron escogidos por los reyes entre los sabios más famosos de su tiempo. El primero de ellos fue Zenódoto de Efeso (283-ca.260 a.C.), especialista en Homero. Según se cuenta, él fue el que adquirió la biblioteca privada de Aristóteles. A Zenódoto le siguió probablemente Calímaco el poeta (ca.260-ca.240 a.C.). Eratóstenes de Alejandría, nacido en Cirene (276-195/4 a.C.) fue el tercer biblioteca-

[19] *Hellenistic*, 269; cf. A.Kasher, *The Jews*, 4.

[20] Se narra que César, en la guerra contra Pompeyo, incendió la Biblioteca (47 a.C.); pero probablemente no fue la Biblioteca misma, sino un depósito de libros en el puerto, preparados para ser llevados a otros lugares. Como compensación Marco Antonio regaló a Cleopatra los 200.000 rollos de la biblioteca de Pérgamo. Muchos autores, sin embargo, creen que nunca fueron trasladados estos rollos a Alejandría; S.Jellicoe opina que no hay motivos para tal suposición (cf. *The Occasion*, 148). Más adelante en el 272 d.C., bajo Aureliano, la Biblioteca fue deshecha y, en parte, destruida (cf. W.W.Tarn, *Hellenistic*, 270; K. Dziatzko, PW 5 s.v. *Bibliotheken*, 409-414). Al ser conquistada Alejandría por los árabes el año 641, todos su rollos y volúmenes fueron pasto de las llamas.

[21] W.W.Tarn, *Hellenistic*, 269s; cf. Müller-Graupa, PW 31, *s.v. Museion*, 801-821; A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 64s; J. Marlowe, *The Golden Age*, 68s.

[22] Sobre Demetrio de Falerón, consejero de Tolomeo I, no su bibliotecario, cf. A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 104 nota 1.

[23] Se suelen dar números aproximados de los rollos que contenía la Biblioteca. Se cuenta que Demetrio de Falerón reunió unos 200.000 rollos Manuscritos, de los que 50.000 eran originales, los demás copias. En tiempos de Calímaco había unos 90.000 rollos originales y cerca de 400.000 copias. Reinando Tolomeo III Evergetes, siendo Eratóstenes bibliotecario (ca.235 a.C.), se construyó una segunda *Biblioteca*, llamada *la Hija*. Al poco tiempo ésta contaba con más de 42.000 rollos; cf. W.E.Wright, *Encyclopedia Britannica*, XIII 1032, s.v. *Library;* E.A.Parsons, *The Alexandrian Library Glory of the Hellenic World*. (Amsterdam... 1952); A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 66-71; J.Marlowe, *The Golden Age*, 69.

rio y el más famoso de todos (ca.230-195 a.C.). Compró para la *Biblioteca* los manuscritos de Esquilo, Sófocles y Eurípides, y dedicó parte de ella a Homero: al estudio y edición de sus obras. Esta misma dirección siguieron Aristófanes de Bizancio (195-180 a.C.), Apolonio el Clasificador (180-ca.160 a.C.) y Aristarco de Samotracia (ca.160-131 a.C.) [24]. «Una de las principales realizaciones de la Biblioteca de Alejandría en los primeros cien años de su existencia fue coleccionar, cotejar, preparar ediciones, corregir y así preservar para la posteridad las obras de Homero» [25].

Los que trabajaban en la Biblioteca no se limitaron sólo a Homero, sino que abarcaron también toda la literatura clásica griega. Florecieron admirablemente los estudios filológicos [26].

Al mismo tiempo que fomentaron los estudios literarios, los sabios alejandrinos se dedicaron con ahínco y fortuna al fomento y desarrollo de las ciencias, con aplicaciones en la vida real. Así llegaron a cimas insospechadas los estudios de matemáticas, de geografía, de astronomía, con los que empalmaron los científicos de la era moderna, así como los de física, medicina, botánica, ciencias naturales y todo aquello que podía atraer la curiosidad humana.

En lo que no se distinguieron los sabios alejandrinos del *Museo* y de la *Biblioteca* fue en el ámbito filosófico.

La actividad creadora intelectual de Alejandría decayó al ser ocupada la ciudad por los romanos, coincidiendo con una nueva orientación en los estudios; de las ciencias positivas se pasó a las especulaciones seudofilosóficas, alimentadas por las corrientes de pensamiento que venían de oriente.

La escuela alejandrina cristiana va a ser la heredera de la gloriosa tradición multisecular del *Museo* y de la *Biblioteca* de Alejandría.

3.2. Alejandría, centro de la cultura helenística judía

Alejandría fue, sin duda, la ciudad que albergó dentro de sus muros la comunidad judía más numerosa de toda la Diáspora y la más activa en todos los ámbitos, desde el religioso hasta el político y social (*Apéndice II*). Ya conocemos las aspiraciones de estos judíos. Ciertamente no eran ni podían ser ajenos a los movimientos culturales que tenían lugar en la ciudad más brillante del período helenístico. Por eso aquí va a florecer, como en ninguna otra parte, la literatura helenística propiamente judía, aunque sin exclusividad. En Alejandría se dan las condiciones más favorables posibles para que así sea y, de hecho, como vamos a ver, así fue [27].

[24] Cf. A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 69s.

[25] J.Marlowe, *The Golden Age*, 70.

[26] Hablando de los primeros bibliotecarios de Alejandría escribe W.W. Tarn: «De éstos, cuatro por lo menos eran filólogos; la filogía, iniciada ya por Praxífanes de Mitilene, discípulo de Teofrasto, iba a encontrar nuevos campos de aplicación y favorecer la base de su éxito. Zenódoto inventó la crítica textual, comparando los manuscritos; la escuela de Alejandría estableció y transmitió los textos de los clásicos griegos y también introdujo la acentuación» (*Hellenistic*, 270).

[27] Cf. E.Schürer, *Geschichte*, III 423.

3.3. *Testimonios literarios de los judíos de Alejandría*

Contamos ciertamente con algunos testimonios literarios judíos de esta época, pero hemos de lamentar la pérdida tan considerable de lo que en realidad se produjo. «Por desgracia, de algunos representantes de esta literatura judía tan sólo poseemos muy escasos restos. En el siglo I a.C. un historiador pagano, Alejandro Polihístor, reunió una serie de extractos de escritores, algunos de ellos judíos, y dicha colección la insertó parcialmente Eusebio en su *Preparatio evangelica.* Anteriormente, Clemente Alejandrino había hecho ya un amplio uso de Alejandro. De no ser así, se hubieran perdido incluso las escasas huellas que se conservan» [28].

No vamos a hacer un elenco exhaustivo de todos los testimonios que poseemos, ni mucho menos analizarlos uno a uno; de esto ya existen estudios especializados a los que nos remitimos. Sí diremos unas palabras sobre la versión de los LXX, la Carta de Aristeas y, muy genéricamente, sobre los demás escritos y su significación.

La Septuaginta (LXX) o versión griega de la Biblia

El hecho de que el libro más sagrado de los judíos, escrito en hebreo: la Torá o Ley, fuera traducido a la lengua que hablaban vulgarmente los griegos de Egipto y también los judíos allí radicados desde antiguo, fue tan trascendental que no mucho tiempo después ya era contado como una leyenda que rondaba lo prodigioso y sobrenatural. El autor de la *Carta de Aristeas* se deleita en narrarnos el hecho con muchos detalles (Arist 301ss). A.Kasher no exagera al escribir que la versión de los LXX «fue una de las creaciones espirituales más importantes para la judería helenística, sobre todo porque ella sirvió de inspiración a una serie entera de escritores y filósofos de lengua griega en las siguientes generaciones» [29]. E.Schürer escribe: «Sin ella el judaísmo helenístico es tan impensable como la Iglesia evangélica de Alemania sin la traducción alemana de la Biblia de Lutero» [30]. G. Ricciotti dice también: «En estas 'sinagogas' egipcias, y para su servicio del culto, tuvo lugar el acto más audaz dentro de la órbita del yahvismo oficial, y uno de los más decisivos en la historia de la espiritualidad humana: la traducción al griego de las escrituras sagradas hebreas» [31]. W.W. Tarn afirma solemnemente: «El gran monumento del helenismo de la dispersión judía es la Septuaginta o Libro de los Setenta, la traducción del A.T. al griego, la Biblia de Pablo y de Filón» [32]. Esta versión griega fue la Biblia del cristianismo naciente [33].

[28] J.Leipoldt, *El mundo del N.T.* I 331; E. Schürer, *Geschichte,* III 469; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 351; J.Marlowe, *The Golden Age,* 83.

[29] *The Jews,* 6.

[30] *Geschichte,* III 424.

[31] *Historia de Israel,* II § 193, pág. 194.

[32] *Hellenistic,* 223; cf. R.Hanhart, *Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des «hellenistischen Judentums»:* SupVT 40 (1988) 67-80.

[33] Cf. N.Fernández Marcos, *Introducción a las versiones,* 23.

La versión griega de la Biblia no sólo sirvió para inspirar a escritores y filósofos, sino que principalmente fue el alimento espiritual que sustentó a las comunidades judías primero de Egipto y después de toda la diáspora donde se hablaba el griego. Porque según la opinión más común entre los autores, los judíos de la diáspora en el tiempo helenístico no podían leer la Escritura en su lengua original; sólo los rabinos y maestros de la Ley conocían el hebreo y arameo; el pueblo en general fuera de Palestina hablaba el griego común (la koiné) o la lengua del lugar en que habitaba. En Alejandría y aledaños la lengua vulgar era el griego.

La versión al griego de la sagrada Escritura respondía a una necesidad interna de la comunidad judía alejandrina y no a la iniciativa del Bibliotecario real, según Arist 10s.30s [34], o a una intención propagandística: dar a conocer a los paganos, especialmente a los enemigos de los judíos, la antigüedad de sus orígenes, la grandeza de sus antepasados, las excelencias de sus creencias, etc. [35]. Así piensa la mayoría de los autores, que datan las primeras versiones del Pentateuco en el siglo III a.C. en Alejandría. P.Wendland escribe: «La Torá fue traducida al griego ya bajo Tolomeo Filadelfo, y desde entonces han trabajado sabios judíos en la versión de los escritos sagrados. En dos generaciones desde el asentamiento de los judíos en Alejandría ha progresado tanto la helenización lingüística que se han debido acomodar en la Sinagoga al uso de la traducción en lugar del texto sagrado. Pues parece seguro que la traducción ha surgido por necesidad del servicio divino y no con intención propagandística» [36].

Como representante de los autores más recientes, podemos citar a N.Fernández Marcos: «Para los judíos de la diáspora, una vez que habían abandonado la lengua de los padres, la única forma de conservar el legado religioso de sus antepasados era traducirlo a la lengua extranjera. El peligro de perder esta herencia cultural se hizo sentir antes en las comunidades del judaísmo helenístico que en las de Palestina;... Esto explica que la traducción de LXX esté hecha por judíos y para judíos, es decir, que sean orientales bilingües y no griegos los que la emprendan. Nace por tanto de las necesidades religiosas de los judíos de Alejandría; necesidades litúrgicas por un lado y pedagógicas por otro, debido a la peculiar posición del judaísmo en el mundo griego con una proporción de judíos grecoparlantes que desconocían la lengua original de sus propias Escrituras. Por tanto la imagen que presenta la carta de Aristeas acerca de las circunstancias que rodearon la traducción de LXX en la corte del rey Ptolomeo es engañosa» [37].

[34] A propósito de Demetrio de Falerón anota atinadamente N.Fernández Marcos: «A pesar de haber ejercido un enorme influjo sobre él ‹sobre Tolomeo I Lagos›, nunca fue su bibliotecario. En consecuencia, la asociación de Demetrio con la restauración de la biblioteca de Alejandría bajo Tolomeo Filadelfo es una ficción literaria, puesto que dicho rey lo desterró en 285 por haberse opuesto a su subida al poder» (*Apócrifos del A.T.*, II 20); cf. A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 104 nota 1.

[35] Cf. F.E.Peters, *The Harvest*, 299.

[36] *Die hellen.-rom.Kultur*, 196.

[37] *Introducción a las versiones*, 22s; del mismo autor véase *Apócrifos del A.T.*, II 15. S.Jellicoe confirma la hipótesis, aduciendo también el parecer de P.Kahle que, sin embargo, difiere en otros puntos: «Kahle está conforme con la opinión común al sostener que la versión griega de la

Ultimamente A.Kasher ha defendido la historicidad del núcleo principal del relato del seudo-Aristeas: «Es más probable que la iniciativa para la versión del Pentateuco al griego viniera realmente de los círculos intelectuales de la corte tolemaica y no que procediera de una necesidad interna de los judíos» [38].

E.Schürer considera «una mera posibilidad que la traducción de los Setenta del Pentateuco deba su existencia a los esfuerzos de Tolomeo Filadelfo. Es más probable que se llevara a cabo por causa de las propias necesidades de los judíos» [39].

Por lo que ya sabemos de la vida interna de las comunidades judías en Egipto y más en concreto de la alejandrina, es muy natural que desearan poner al alcance de todos las sagradas Escrituras, cuyas lecturas y explicaciones se hacían en griego [40]. El trabajo de traducción debió de ser muy lento y, con mucha probabilidad, muy variado. «Más que de una traducción en LXX hay que hablar de una colección de traducciones según los libros y aún dentro de un mismo libro según se perciban distintas unidades literarias reflejadas en diferentes técnicas de traducción. Los estudios de estas técnicas hacen suponer más de un traductor por cada libro, aunque en conjunto no sumarían el número de setenta / setenta y dos de que habla la legendaria carta de Aristeas» [41].

Comúnmente se admite que el Pentateuco, al que únicamente se refiere la Carta de Aristeas, fue traducido hacia la mitad del siglo III a.C. y posteriormente los otros escritos en hebreo, según las necesidades de la liturgia de las Sinagogas: Jeremías e Isaías hacia comienzos del siglo II a.C., después los Salmos, el resto de los Profetas y por último los Hagiógrafos. Hacia el 130 a.C. ya estaba traducido todo el cuerpo hebreo, pues el traductor del Eclo conoce la traducción al griego de toda la Escritura hebrea, como lo dice en su prólogo: «Te ruego, pues, que leas con atención y benevolencia y que seas indulgente si, a pesar de mi esfuerzo, no he acertado con la traducción de algunas frases. Pues lo que se expresó originalmente en hebreo no conserva el mismo sentido, traducido a otra lengua. Y no sólo este libro, sino también la Ley y los Profetas y los restantes libros son muy distintos en su lengua original» [42].

La traducción al griego de la Biblia respondía, pues, a una necesidad

Ley fue hecha no por orden del rey Tolomeo, sino por satisfacer las necesidades de las comunidades judías de Egipto que ya no podían comprender el hebreo. También concede que la versión no fue hecha (como dice Aristeas) por judíos palestinos, sino por judíos que residían en Egipto» (*The Septuagint and Modern Study*, 59; Cf. también W.W.Tarn, *Hellenistic*, 223; V.Tcherikover, *Hellenistic*, 348. G.Ricciotti, *Historia de Israel*, II § 194, pág. 195s.

[38] *The Jews*, 6.

[39] *Geschichte*, III 425s.

[40] Cf. V.Tcherikover, *Hellenistic*, 348; A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 76.

[41] N.Fernández Marcos, *Introducción a las versiones*, 24.

[42] Cf. E.Schürer, *Geschichte*, III 426s; P.Wendland, *Die hell.-röm. Kultur*, 196s; G.Ricciotti, *Historia de israel*, II § 194, pág. 195-198; W.W. TARN, *Hellenistic*, 223; J.Leipoldt, *El mundo del N.T.*, I328s; J.Marlowe, *The golden Age*, 83. Sobre las modernas teorías acerca del origen de LXX, cf. S.Jellicoe, *The Septuagint*, 59-73; N.Fernández Marcos, *Introducción a las versiones*, 57-70.

interna del judaísmo helenístico y no sólo de Egipto, sino de toda la diáspora y hasta de Palestina: «La traducción de la Biblia es la mejor prueba de que el hebreo era ya en esta época una lengua desconocida por una gran parte del pueblo judío. Pues se sabe que la traducción de los Setenta estaba difundida no sólo en la diáspora judía, sino también en Palestina» [43]. Son muchos y nada sospechosos los testimonios que apoyan esta afirmación: «El uso de LXX por el Anónimo y por Eupólemo, así como el hallazgo de fragmentos de LXX en Qumrán y en las grutas de la sublevación de Bar Kokba muestran que la versión griega del A.T. fue tenida en gran estima también en la Palestina judía desde el siglo II a.C. hasta el siglo II d.C., en contraste con la crítica severa de los rabinos posteriores» [44].

Los judíos alejandrinos celebraban cada año una fiesta en la isla de Faros, para dar gracias a Dios «por el antiguo beneficio siempre renovado» [45]. Para ellos la LXX era tan sagrada como el texto hebreo para los palestinos; sólo desde el siglo II de la era cristiana la LXX fue rechazada por los judíos de Palestina por la controversia con los cristianos, que habían aceptado la versión de los LXX como propia [46].

Carta de Aristeas

Varias veces hemos citado ya la *Carta de Aristeas* a propósito de la versión de los LXX y es que se relacionan indisolublemente. Le dedicamos ahora un apartado íntegro, porque es el escrito judeo helenístico alejandrino más antiguo que ha llegado hasta nosotros íntegramente.

El documento se presenta en forma de Carta que Aristeas escribe a su hermano Filócrates (cf. 7 y 120) [47]. Pero de carta solamente tiene la introducción, el epílogo y algunos vocativos más a lo largo de la obra; todo lo cual «no hace de ella una carta más que la célebre *Epístola a los Pisones* de Horacio o que el Evangelio de Lucas» [48]. El marco es ficticio, lo que quiere decir que estamos ante un escrito seudoepigráfico o, como dice A.Díez Macho, ante «una obra narrativa griega de forma epistolar y contenido ficticio» [49]. El

[43] B Lifshitz, *L'hellenisation des juifs de Palestine* RB 72 (1965) 521

[44] M Hengel, *Judentum,* 189, cf E Schurer, *Geschichte,* III 428, N Fernández Marcos, *Introduccion,* 45-47

[45] Filón, *De vita Mosis,* II 41

[46] Cf G Ricciotti, *Historia de Israel,* II § 193s, págs. 194-196, R Hanhart, *Fragen um die Entstehung der LXX* VT 12 (1962) 162, J Leipoldt, *El mundo del N T*, I 329, S Jellicoe, *The Septuagint,* 41-44, N Fernández Marcos, *Introduccion,* 22s, F E Peters, *The Harvest,* 299, A Kasher, *The Jews,* 6

[47] Flavio Josefo la cita como «el libro de Aristeas» (*Antiq* , XII 100), Eusebio de Cesarea como «traducción de la Ley de los judíos» (*Preparatio evangelica,* IX 38), San Epifanio como «composicion» (*De mens et pond* , 9), la tradición escrita generalmente la llama *Aristeas a Filócrates,* por primera vez aparece como carta en el *Ms Parisinus* 950 (cf N Fernández Marcos, *Introduccion,* 39, *Apócrifos A T* , II 11s)

[48] A Pelletier, *Lettre d'Aristee,* 47 «Aunque la forma es de carta, sabemos con qué frecuencia en la antiguedad se empleaba este recurso literario para exponer un tratado filosófico o moral, una teoría científica o una narración de viajes» (N Fernández Marcos, *Apócrifos A T* , II 13, cf también *Introduccion,* 39 y 52 nota 1, donde cita a Séneca y Cicerón)

[49] *Apócrifos A T* , I 175

verdadero autor de la obra se presenta bajo el nombre de Aristeas, privado del rey (14-19.40.43) y pagano, adorador de Zeus (16), porque así conviene mejor a la finalidad de su escrito.

Sobre la intención o finalidad de la *Carta de Aristeas* los autores discrepan, aunque la diversidad de opiniones en este caso hace que conozcamos mejor los matices de este singular documento. Los autores estarán de acuerdo en admitir que se trata de un *documento de propaganda*. S.Jellicoe lo dice categóricamente: «Que la carta esencialmente es una obra de propaganda (o apologética), se ha estado de acuerdo en todo tiempo y lugar» [50].

Lo que ya es más difícil es determinar en favor de qué hace propaganda la *Carta de Aristeas* y ante quiénes. Durante muchos siglos no se ha suscitado la duda de si la Carta de Aristeas era un documento histórico o no, y se admitía con toda naturalidad que lo que Aristeas pretendía con su Carta era simplemente informar sobre el origen histórico de la versión al griego del Pentateuco o Ley judía [51]. Como recuerdan los autores, fue Luis Vives (1492-1540) el primero en dudar de la historicidad de la *Carta de Arísteas* en este aspecto [52]. Ya es opinión común admitir el carácter *ficticio* de la *Carta,* lo cual no quiere decir que el autor verdadero no tenga una intención real que responda a una situación histórica.

Los que a pesar de todo opinan que la *Carta de Aristeas* pretende defender la versión griega del Pentatueco, ofrecen un abanico de interpretaciones. P.Kahle defiende que la Carta es «el refrendo a la versión oficial unificada impuesta por las autoridades del judaísmo en la época misma en que se escribe el documento, tras un largo período en el que circularían múltiples versiones griegas a la manera de los Targumes» [53]. Esta opinión ha tenido poco eco entre los especialistas y hoy generalmente se descarta.

Una sentencia muy particular ha sido expuesta por A. F. J. Klijn [54]: la *Carta de Aristeas* sería «un escrito de propaganda en favor de la LXX originaria contra una revisión de la misma que tendría lugar ca.140 a.C. en la colonia judía de Leontópolis que competiría con la de Alejandría» [55].

[50] *The Occasion,* 144, cf también del mismo autor *The Septuagint,* 47 Podemos aducir el testimonio de autores que después no estarán de acuerdo en el sentido de esta propaganda, así E Schurer, *Geschichte,* III 553s, que estudia la *Carta de Aristeas* bajo el epígrafe «Propaganda judía con máscara pagana», casi lo mismo J Leipoldt, *El mundo del N T* , I 336, V Tcherikover, *The Ideology,* 83 «Los expertos han advertido acertadamente que la Carta contiene alguna especie de propaganda», A Pelletier el marco histórico en la *Carta de Aristeas* es «una pura ficcion», puesto que ayuda a la intención del autor «en el caso presente se trata de una intencion de propaganda» (*Lettre d'Aristée,* 53), N Fernández Marcos, «La carta es un escrito de propaganda que quiere informar sobre la traducción del Pentateuco al griego Su finalidad es, pues, apologetica y probablemente didáctica» (*Apocrifos del A T* , II 14), A Díez Macho la Carta de Aristeas «es, pues, un escrito de propaganda» (*Apócrifos del A T* , I 176)

[51] Cf S Jellicoe, *The Occasion,* 144s Sobre la evolución de la leyenda de la traducción al griego de la Biblia hebrea desde la *Carta de Aristeas* en adelante, tanto en el mundo judío como en el cristiano, puede verse A Pelletier, *Lettre d'Aristee,* 78-98

[52] Cf N Fernández Marcos, *Introducción,* 41

[53] N Fernandez Marcos, *Introduccion,* 44

[54] *The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt* NTSt 11 (1964/65) 154-158

[55] N Fernández Marcos, *Introduccion,* 44 S Jellicoe ha reforzado esta sentencia en

Aunque con el tiempo se hicieron diferentes versiones del Pentateuco al griego y de todo el Antiguo Testamento, es muy poco lo que todavía sabemos de ello y menos aún de la comunidad judía de Leontópolis y de su actividad literaria e influjos en la comunidad total de Egipto, como para aventurar una hipótesis como la de Klijn con garantías de éxito.

Queda en pie, por tanto, la pregunta inicial: en favor de qué hace propaganda la *Carta de Aristeas* y ante quiénes. Si nos centramos ahora en la segunda parte de la pregunta: *ante quiénes* hace propaganda el seudo-Aristeas, o *a quién* se dirige, vamos a encontrar también muchas respuestas, entre las cuales elegiremos la que nos parece más aceptable.

El autor de la *Carta* se puede dirigir o a los griegos paganos de Alejandría en Egipto, o a los judíos alejandrinos, o a ambos grupos indiscriminadamente. Los autores se dividen en sus preferencias, analizan con lupa las palabras de Aristeas y cada uno cree haber descubierto la íntima intención del autor.

Entre los que defienden que son los griegos paganos los destinatarios de la *Carta de Aristeas,* hemos de señalar en primer lugar a E.Schürer que afirma que «toda ella es verdaderamente un panegírico de la Ley judía, de su Sabiduría y de su Nombre en boca de un pagano»; «toda ella está pensada en primer lugar para lectores paganos» [56]. V.Tcherikover nos da una lista de autores que se adhieren a la misma sentencia de E.Schürer [57]. C.Larcher se alinea también entre estos autores, pero con una particularidad: «La *Carta* es una verdadera apología del judaísmo, más concretamente del judaísmo palestino», y aduce el testimonio de M.J.Lagrange: «Su intención evidente es la de adular a los Lágidas y la de inspirarles el aprecio de los judíos de Jerusalén» [58]. Continúa Larcher: «Ella se propone además llevar a los helenos a reconocer la superioridad de la religión y de la sabiduría judías y de facilitarles la aceptación de las observancias» [59].

Sin embargo, modernamente no son pocos los que afirman que el seudo Aristeas se dirige a los judíos. Probablemente ningún autor ha defendido con más fuerza esta tesis que V.Tcherikover en su artículo de 1958 [60]; en él dice, por ejemplo: «Llevar a los judíos más cerca de los griegos y de su cultura -éste era el propósito de Aristeas-» (pág.69); «la carta entera no es otra cosa que un encomio del judaísmo» (pág.63). «Los especialistas han advertido acertadamente que la carta contiene alguna especie de propaganda, pero se han equivocado al pensar que esta propaganda iba dirigida a los gentiles; ella iba dirigida a los judíos» (pág.83). V.Tcherikover propone casi desde el principio los argumentos en favor de su tesis: Aristeas no pretende inclinar al hipotético lector griego en favor de los judíos, sino ayudar a los judíos a reconciliarse con la cultura griega [61]. Naturalmente a favor de esta tesis están

una breve nota de la misma revista *(cf. The Occasion);* cf. también A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.* I 176.

[56] *Geschichte,* III 608.610; cf. 554.

[57] Cf. *The Ideology,* 59s; cf. también A.F.J.Klijn, *The Letter,* 154 nota 5.

[58] *Le Judaïsme avant Jésus-Christ,* 532.

[59] *Études,* 138.

[60] *The Ideology,* 59-85.

[61] Cf. *Hellenistic,* 351.

todos aquellos que opinan que el centro de la Carta lo ocupa la preocupación por defender la versión al griego de la Ley judía, sea en concurrencia con una nueva revisión, sea en absoluto [62].

Creemos, sin embargo, que la intención del seudo-Aristeas, al escibir esta Carta, no era la de dirigirse a un grupo con exclusión del otro: o a los paganos o a los judíos. Su indeterminación es argumento en favor de que los quiere incluir a ambos. Tanto la seudonimia, como el recurso de que un pagano defienda y alabe las instituciones y el modo de vivir de los judíos abogan en favor de la tesis de que el seudo-Aristeas se dirige tanto a judíos como a gentiles. A.Pelletier escribe en su presentación de la *Carta:* «Yo creo que nuestro autor ante todo es propagandista de la traducción griega de la Ley ante los griegos; pero mata dos pájaros de un tiro. Porque todas las garantías que atribuye a la versión griega valen tanto entre los judíos como entre los griegos. Pues si las disposiciones para asegurar la inmutablidad del texto pueden interesar a los griegos cultos, amantes de textos fieles, en un ambiente judío ellas responden a una exigencia más radical, fundada en el patrimonio de las tradiciones relativas a los orígenes mismos de la Ley» [63].

Pocos son los autores que se definen por esta intención globalizante del autor, aunque muchos reconocen que la *Carta* tiene pasajes que favorecen más a una opinión que a otra. Además de A.Pelletier podemos citar a nuestro A.Díez Macho que afirma: «La finalidad de la carta no es tanto mostrar el origen de la versión griega de la Torá (al trabajo de la versión se dedican sólo los párrafos 301-316) cuanto defender y exaltar la ley de los judíos frente a los paganos y, sobre todo, ante los mismos judíos helenizados que podían llegar a despreciarla; acaso lleva también el interés de avalar esta versión griega frente a otras menos fieles. La exaltación de la Torá es tanta que se la llega a considerar la fuente única de la ciencia: fuera de ella no hay verdadera ciencia» [64].

Autor de la Carta. El autor es *un judío egipcio;* los autores lo repiten como un estribillo [65]. Su presentación como si fuera un pagano, personaje de la corte, adorador de Zeus (16), no es más que un disfraz fácilmente detectable: «Nadie se engaña: Aristeas es un judío. Es inútil repetir las fáciles pruebas de Meecham, Tramontano, Moses Hadas; bastará constatar la importancia que atribuye a los juramentos, a las abluciones, su gran admiración por el templo, por el sumo sacerdote y su celo por la causa de los judíos en

[62] Opinión particular es la de G.E.Howard, expuesta por N.Fernández Marcos: «Por su parte, Howard... lo que intenta es defender al judaísmo de la diáspora contra los ataques del judaísmo de Palestina» (*Introducción,* 45).

[63] *Lettre d'Aristée,* 52-53.

[64] *Apócrifos del A.T.*, I 176. En la literatura judeo-helenista es un lugar común que el pueblo judío es el más sabio de los pueblos: sus prohombres son inventores, creadores de ciencia, de artes, etc.

[65] Cf. E.Schürer, *Geschichte,* III 613; S.Jellicoe, *The Septuagint,* 53; C.Larcher, *Études,* 138; G.W.E.Nickelsburg, *Jewish Literature,* 168; N.Fernández Marcos, *Apócrifos del A.T.*, II 12; A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 175s (por error material dice en pág.176: «Para mejor conseguir su propósito propagandístico se ha hecho pasar por un *judío* culto» (subrayado nuestro), en vez de «por un *pagano* o *gentil* culto»).

general»[66]. En cuanto a la personalidad de Aristeas bien poco podemos decir, si no es por lo que se deduce de su Carta. V.Tcherikover ha intentado adentrarse en el personaje y nos ha hecho este retrato: «Es difícil clasificar a Aristeas entre los nacionalistas judíos; su judaísmo es pálido y sin color, imbuido de influjos extraños; no tiene el calor íntimo de un genuino sentimiento nacional. Aún menos pertenece Aristeas a los helenos. Sus aspiraciones a ser como los griegos sólo subraya la gran distancia entre él y los καλοὶ κἀγαθοί de la verdadera inteligencia griega»[67].

Fecha de composición. Más difícil es determinar la datación de la Carta. N.Fernández Marcos dice que «la datación de la carta constituye un problema casi insoluble, ya que las opiniones de los estudiosos se dividen en un abanico que va desde el final del s. III a.C. hasta cerca del s.II d.C.»[68]. Así E.Schürer, R.Tramontano, L.H.Vincent y A.Pelletier la ponen alrededor del año 200 a.C.[69]; C.Larcher[70] y A.Díez Macho[71] en el siglo II a.C.; S.Jellicoe poco antes del 170 a.C.[72]; V.Tcherikover en la segunda mitad del siglo II a.C.[73]; E.Bickermann ca. 145 hasta ca.100 a.C., y afinando aún más, entre 145 y 127 a.C.[74]; M.Hadas poco después de 132 a.C.[75]; N.Fernández Marcos como N.Meisner en la década entre 127 y el 118 a.C.[76]; P.Wendland y H.St.J.Thackeray poco antes de 96 a.C.[77].

Aceptamos como más probable la fecha dada por N.Fernández Marcos, pues según su argumentación: «Destaca la exaltación del ideal helenístico de un rey filantrópico y la advertencia contra el abuso del poder; en la esfera religiosa sobresale el énfasis que se da a Jerusalén, la descripción idealizada del culto, los estrechos vículos entre la comunidad de Jerusalén y la de Alejandría, así como el silencio absoluto ante el importante culto de Leontópolis. Todo ello pone de manifiesto que el autor de la carta quiere distanciar a la comunidad alejandrina de los judíos de Onías, de modo que la década entre el 127 y el 118 a.C. parece el momento más adecuado para situar el origen de la carta»[78].

Género literario. En cuanto al *género literario* no podemos hablar en singular, ya que la así llamada Carta contiene una gran variedad de ellos, siendo quizás el género epistolar el menos adecuado. Si tuviéramos que clasificarla

[66] A.Pelletier, *Lettre d'Aristée,* 56.

[67] *The Ideology,* 84.

[68] *Introducción,* 42. Cf. H.T. Andrews en R.H. Charles, *The Apocripha,* II 85; E.Bickermann, *Zur Datierung des pseudo-Aristeas:* ZNW 29 (1930) 284s; A.Pelletier, *Lettre d'Aristée,* 57; S.Jellicoe, *The Septuagint,* 48.

[69] Cf. E.Schürer, *Geschichte,* III 611; A.Pelletier, *La lettre d'Aristée,* 57s.

[70] *Études,* 138.

[71] *Apócrifos del A.T.,* I 175.

[72] Cf. *The Septuagint,* 47-50 con discusión de sentencias. Un buen resumen en pág. 48 nota 1.

[73] Cf. *Hellenistic,* 527 nota 40.

[74] Cf. *Zur Datierung:* ZNW 29 (1930) 290.296-298.

[75] Cf. *Aristeas to Philocrates* (New York-Londres 1951) 3-54.

[76] Cf. N.Fernández Marcos, *Introducción,* 43; *Apócrifos del A.T.,* II 13; N.Meisner, *Aristeasbrief,* 43.

[77] Cf. A.Pelletier, *Lettre,* 57; E.Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen,* II 3.

[78] *Introducción,* 42-43.

en un género literario, habría que apelar al género *panegírico* o *encomio*, ya que, al parecer, es el que mejor se adapta al conjunto de ella. E.Schürer la llama «un panegírico de la Ley judía, de su Sabiduría y de su Nombre» [79]; V.Tcherikover, por su parte, dice que «la Carta es un ardiente panegírico del judaísmo» y que «la entera Carta no es otra cosa que un encomio (Eulogy) del judaísmo» [80]. C.Larcher por su parte escribe que «la Carta es una verdadera apología del judaísmo» [81].

Sin embargo, los autores no dudan en afirmar una pluralidad de géneros literarios, que a su vez corresponden a las fuentes en que se inspira el seudo-Aristeas. Las fuentes, en concreto, son irreconocibles, aunque todas ellas pertenecen al mundo de la cultura griega y helenística. El influjo helenístico es evidente en la forma literaria de la composición de la Carta.

Fácilmente se descubren en ella *tópicos* helenísticos, que constituyen géneros literarios conocidísimos. La enumeración del contenido de la Carta prueba la diversidad de géneros y subgéneros literarios. No pretendemos juzgar en absoluto sobre la autoría de cada uno, aunque es evidente que es una sola mano la que imprime el sello personal final, dando unidad.

Comienza la carta con un prólogo bien cuidado (1-8); siguen un documento de manumisión de esclavos (22-25); un informe o memorándum (28-32), todo según los modelos del tiempo; dos cartas entre el rey y el sumo sacerdote Eleazar (35-46); una lista de nombres (47-50); una larguísima relación de regalos (51-82); relatos de viajes (83-120); interpretaciones alegóricas de la Escritura (128-170); descripción de una recepción solemne en la corte (172-181); un banquete o simposio (182-294): es la parte principal de la Carta. Imita el autor en ella los tratados filosóficos del tiempo, según el estilo impuesto por Platón. Quizás en el fondo haya un tratado *sobre la realeza* o *el rey* (περὶ βασιλεῖας) sobre el modo de gobernar dignamente a los pueblos. Sigue un relato sobre la traducción de la Ley judía al griego, en el que se da cuenta del método de trabajo y del orden de cada día (301-307), reflejo de la labor científica de los sabios del Museo; aprobación y aceptación de la traducción (308-316); despedida para un viaje de vuelta (317-321) y, finalmente, un epílogo, que corresponde al prólogo (322) [82].

La multiplicidad de géneros menores no pulveriza la Carta, sino que refleja un tipo de cultura literaria que se parece a un mosaico. Esta manera de hacer literatura es típica del tiempo helenístico y nos la volvemos a encontrar en el libro de la Sabiduría, no sólo por la repetición de temas filosóficos y teológicos [83], sino también por los aspectos meramente formales, como son los géneros y subgéneros literarios.

Otros aspectos de la Carta. Terminamos este apartado, subrayando algunos

[79] *Geschichte*, III 609.

[80] *The Ideology*, 63.79.

[81] *Études*, 138; cf., además, todo lo que hemos dicho anteriormente sobre el estilo propagandístico de la Carta.

[82] Cf. A.Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 54s; V.Tcherikover, *The Ideology*, 63-70; N.Fernández Marcos, *Introducción*, 42-44; *Apócrifos del A.T.*, II 11.13-14.

[83] Cf. V.Tcherikover, *The Ideology*, 66; C.Larcher, *Études*, 138-140.

aspectos que creemos son muy interesantes para el mejor conocimiento del ambiente de la comunidad judía de Alejandría.

La *Carta de Aristeas*, en primer lugar, refleja un ambiente literario entre los judíos muy en armonía con la actividad literaria de la Alejandría del Museo y de la Biblioteca del siglo II a.C. El seudo-Aristeas es un judío muy culto que, muy probablemente, se educó en el gimnasio griego, a no ser que los judíos fueran ya autónomos totalmente o en parte en el sistema educativo, para poder conocer y estudiar a fondo la Ley propia y la tradición de los mayores [84]. Dice V.Tcherikover: «Los judíos cultos leen a Platón y a Homero y probablemente envían a sus hijos al gimnasio; si surge un escritor entre los judíos, ciertamente escribirá sus libros en griego» [85]. A esta altura había llegado ya la comunidad judía, de manera que «en el s.II a.C. la judería alejandrina había conseguido un grado suficiente de helenización como para crear literatura judía en griego» [86].

El ambiente que refleja la Carta es de comprensión mutua entre judíos y no judíos. Por esto el autor judío se ha disfrazado de cortesano egipcio (cf. 16), que hace propaganda en favor de la Ley judía y del modo de vivir de los judíos. «Por otra parte, también el rey y sus consejeros reciben un tratamiento muy digno y honorable. Es, sin duda, el escrito apócrifo más favorable a los griegos y a su cultura. Las diferencias entre griegos y judíos son aminoradas apuntando a un objetivo: judíos y griegos pueden convivir tranquilamente con mutuo beneficio» [87].

Independientemente del problema de si Aristeas se dirige a griegos o judíos, la *Carta* es un alegato en favor de la concordia. Con toda razón puede escribir V.Tcherikover: «Especialmente interesante... fue el intento del autor de la *Carta de Aristeas* de tender un puente sobre la sima que separaba a judíos de griegos. Aristeas concibe el judaísmo idéntico en su mayor parte a la filosofía griega, con la adición de la fe en un solo Dios. Desde este punto de vista no había interno antagonismo entre judaísmo y helenismo; todos tienen un solo Dios, conocido por los diferentes pueblos por diferentes nombres y por los griegos como Zeus. Los judíos deben adquirir una educación griega y abandonar los bárbaros rasgos de su carácter, pero al mismo tiempo deben adherirse con todo su corazón a la Ley de Moisés (con el ropaje griego de los LXX), que contiene nobles elementos filosóficos. En la vida diaria también los dos pueblos deben acercarse más el uno al otro. Las ideas expresadas por primera vez por Aristeas en el siglo II a.C. fueron repetidas al comienzo del período romano con especial énfasis y con argumentos mucho más profundos por el más grande de los filósofos judíos, por Filón. El también comprendió que su principal tarea era la de tender un puente entre el Helenismo y el

[84] V.Tcherikover escribe: «Aristeas era un erudito judío, que tenía una educación griega y estaba influido por la literatura filosófica de este período. La actitud de un judío de esta clase hacia el helenismo era naturalmente muy favorable» (*The Ideology*, 66); cf. también N.Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, TU 86 (Berlín 1964) 41-43.

[85] *The Ideology*, 80.

[86] V. Tcherikover, *The Ideology*, 60.

[87] A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 176.

Judaísmo y también consideró el Judaísmo como una alta filosofía que podía avenirse con el Helenismo sin dificultad» [88].

El judaísmo alejandrino siguió avanzando en esta dirección y más adelante dará frutos espléndidos como el Libro de la Sabiduría y la obra de Filón. De otros autores sólo nos han llegado fragmentos insignificantes de sus obras. Del estudio de estas reliquias del pasado literario judeo-alejandrino nos vamos a ocupar en el apartado siguiente.

Otros autores judíos alejandrinos

Hemos lamentado más de una vez que se hayan conservado tan pocos testimonios de literatura judeo-helenista de esta época tan floreciente de Alejandría. Además del grandioso monumento de la *Carta de Aristeas,* que acabamos de estudiar, y del *Libro de la Sabiduría,* contamos con otros esporádicos testimonios. V.Tcherikover decía que «Aristeas quería escribir historia, pero de hecho describe su propio tiempo» [89]. Lo mismo se puede y se debe decir de todos los escritores y, en su parte proporcional, de lo escritores judeo-helenistas alejandrinos que conocemos parcialmente por los fragmentos de sus escritos. Como escribe J.Leipoldt: «Dichos escritos revelan... las múltiples facetas de la vida y de los esfuerzos culturales judeo-helenistas, precisamente por el hecho mismo de no haberse conservado de los mismos sino exiguos restos» [90].

Después de la época tranquila y favorable que refleja la *Carta de Aristeas* los judíos de Alejandría van a tener que superar continuamente pruebas de acoso y hasta de persecución. Desde que el historiador y sacerdote egipcio Manetón escribió su historia de Egipto (ca. 270-250 a.C.), en la que denigraba al pueblo judío, se creó una corriente de falsas acusaciones y calumnias: «Presentaban al pueblo judío como un pueblo sin el mérito de una gran antigüedad, sin logros culturales, sin culto a la divinidad, sin un verdadero amor a los hombres, como enemigo de la sociedad humana y seguidor de usos ridículos» [91]. Los escritores judíos de Egipto tuvieron que responder a tales acusaciones e infundios no siempre con serenidad ni con la simplicidad de los hechos. Seguían también en esto las costumbres de la época, aunque no con la elegancia de los escritores helenos y helenistas, como vamos a ver por la breve presentación de los principales testimonios judeo-alejandrinos que poseemos [92]. Seguimos, en parte, la división y el orden de E.Schürer.

a. Literatura histórica

Los judíos cultos de Alejandría seguían atentamente los gustos literarios y culturales de la época. A este gusto y talante del tiempo helenístico

[88] *Hellenistic,* 351; cf. también del mismo autor *Ideology,* 69.
[89] *The Ideology,* 85.
[90] *El mundo del N.T.* I 337.
[91] J.Leipoldt, *El mundo del N.T.* 336s.
[92] Para un estudio casi exhaustivo de los autores y de sus materiales, véase E.Schürer, *Geschichte,* III 420-716; también P. Wendland, *Die hell.-röm. Kultur,* 192-211; J.Leipoldt-W.Grundmann, *El mundo del N.T.,* 331ss.

pertenece el aprecio por el sentido histórico. «Pertenece a la cultura del tiempo que uno conozca la historia del pasado. Y un pueblo sólo puede pretender ser contado entre los pueblos cultos, si puede ostentar una historia antigua y respetable» [93]. Por esto se afanarán los judíos por mostrar las raíces profundas de su historia y la gloria sin par de sus antepasados; donde no lleguen los documentos escritos de sus libros sagrados o la memoria siempre renovada de sus tradiciones, suplirá con creces una fantasía desmedida.

En este apartado hay que reseñar los autores siguientes.

–*Demetrio*, es el primer *exégeta y cronógrafo* judío alejandrino, contemporáneo de Tolomeo IV Filópator (221-205 a.C.) y el primer testigo de una nueva forma de interpretar la sagrada Escritura –dificultades y respuestas–, y del midrás helenístico que tanto va a prosperar entre los judíos helenistas [94]. De él dice J.Leipoldt «que trabajó sobre la historia bíblica con concisión y sobriedad, de un modo cronográfico» [95]. Si lo comparamos con autores que le seguirán, vemos que «es un espíritu exigente» [96], nada exagerado [97].

–*Artápano*. Muy diferente del anterior es el juicio que debemos hacer de *Artápano* [98]. Probablemente vivió en Alejandría alrededor del año 100 a.C. Según el testimonio de Alejandro Polihístor, que nos ha transmitido los fragmentos, escribió un libro: *Judaica* (Fragm.I) o *Sobre los judíos* (Fragm. II y III).

N.Walter lo considera más un novelista que un historiador. Moisés (en Fragm. III) no es para él el legislador de los judíos, sino el héroe de su pueblo. A Artápano no le preocupa lo más mínimo el sentido literal de la Escritura. Abrahán enseña al rey de Egipto la astrología (Fragm.I); José ordena la división y el reparto de las tierras de Egipto; pero Moisés es su héroe para gloria de su pueblo, Artápano lo equipara con el dios Tot-Hermes. También lo hace maestro de Orfeo (Musaios) y de todo el pueblo de Egipto, ya que le enseña las artes de la guerra y de la paz: la navegación, el cultivo de la tierra, la escritura, la administración, etc.; introduce además el culto a las divinidades egipcias, aun las más despreciables. La fantasía de Artápano no tiene fronteras.

Sin embargo, no deja de ser judío de corazón, aunque en su religión sea sincretista: «Aristeas habla del Zeus griego como de la una y única divinidad, idéntica al Dios de Israel. El autor judío Artápano fue aún más lejos que Aristeas, al hacer de Jacob y de sus hijos constructores de templos y a Moisés el fundador del culto a los animales sagrados en Egipto» [99].

[93] E.Schürer, *Geschichte*, III 468.
[94] Cf. N.Walter, *Demetrios;* M.Küchler, *Frühjüdische*, 117s, con bibliografía selecta.
[95] *El mundo del N.T.*, I 331.
[96] C.Larcher, *Études*, 133.
[97] Cf. E.Schürer, III 472-474; P.Wendland, *Die hell.-röm. Kultur*, 197.
[98] Cf. N.Walter, *Artapanos*.
[99] V.Tcherikover, *Hellenistic*, 352; cf. N.Walter, *Artapanos*, 124; E.Schürer, *Geschichte*, III 477-480; J.Leipoldt, *El mundo del N.T.*, I 332; C.Larcher, *Études*, 135; M.Küchler, *Frühjüdische*, 123s.

–Jasón de Cirene y 2 Mac. Sabemos por 2 Mac 2,23 que un tal Jasón de Cirene escribió una obra en cinco libros, que trataba de la sublevación de los Macabeos hasta la purificación del templo de Jerusalén. La tarea que se impone el autor de 2 Mac es la de resumir en un solo volumen los cinco libros de Jasón. La obra de Jasón era estrictamente histórica, como lo da a entender el autor de 2 Mac, al comparar su trabajo con el de Jasón: «Para quienes hemos emprendido la penosa tarea de hacer este resumen no ha sido un trabajo fácil, sino de sudores y vigilias... Soportaremos con gusto esta fatiga; y dejando al historiador aquilatar cada detalle, nos esforzaremos por seguir las normas de un resumen» (2 Mac 2,26-28). «Al historiador principal le toca meterse a fondo en los sucesos, explayarse en ellos, estudiar críticamente todos sus pormenores; en cambio, al que hace una adaptación se le permite una exposición concisa, renunciando a hacer una obra exhaustiva» (2 Mac 2,30s).

La intención del autor de Mac es, sin duda, teológica, seleccionando, readaptando y reelaborando los materiales de Jasón de Cirene; algo así como la del Cronista en los libros de las Crónicas con relación a los libros históricos precedentes, especialmente de 2 Sam y 1-2 Reyes. Consigue su propósito ofreciendo «entretenimiento a los que se contentan con una simple lectura» (2 Mac 2,25). Los gustos cambian, pues mientras el autor piensa que ha escrito «una obra literaria, donde el estilo variado es un placer para el oído del lector» (2 Mac 15,39), a nosotros nos parece que ha recargado la historia con relatos inverosímiles y tediosos [100].

Según el parecer de los especialistas, tanto 2 Mac como su fuente Jasón de Cirene escriben en griego, y lo más probable para los judíos alejandrinos poco antes del año 100 a.C. [101].

–3 Macabeos. A pesar de llevar su nombre, este libro no se relaciona con los Macabeos. Su composición «se data en el último tercio del siglo I a.C.; procede de Egipto, del judaísmo helenístico -incluso en el estilo- y con ribetes apologéticos. El género literario es el llamado historia patética, escrita en griego retórico» [102].

El ambiente que refleja el libro es de persecución antijudía y por esto su tono es apologético. «Podemos afirmar que 3 Mac pertenece a la literatura apologética que se origina en el siglo II a.C. en el ámbito helenístico, y dentro de él, a las obras escritas en Alejandría, como la *historia* de Jasón de Cirene compendiada en 2 Mac, Arist, la obra -perdida casi por entero- de Aristóbulo o, dentro ya de la tradición bíblica, los libros 2 y 4 Mac y algunas partes de Dn, Est, 3 Esd, Sab y OrMan. Sin embargo, 3 Mac se integra también en una tradición historiográfica que encuentra sus antecedentes en

[100] «El estilo, que es el de los escritores helenísticos, pero no de los mejores, resulta a veces ampuloso y a menudo de una elocuencia afectada» (F.M.Abel, *Introducción* a los libros de los Macabeos en BJ).

[101] Cf. E.Schürer, *Geschichte,* III 485s; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 381-390; M.Hengel, *Judentum,* 176-183; J. Leipoldt, *El mundo del N.T.*, I 333s.

[102] A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 122s; cf. I.Rodríguez Alfageme, *Apócrifos del A.T.*, II 482s.

el Antiguo Testamento, en aquellos libros que relatan las guerras de Israel y muestran la acción de Dios y su protección sobre el pueblo elegido. Desde este punto de vista, 3 Mac está en la misma línea que 1 y 2 Mac, salvando la notable diferencia de que aquí se trata de una persecución y no de una guerra. Todo ello hace que su inclusión entre los libros de los Macabeos no resulte demasiado extraña, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de que 3 Mac sea la introducción a una historia general de los macabeos» [103].

La tradición judeo-alejandrina en la literatura histórica tendrá un excelente continuador en Filón.

b. Literatura exegético-filosófica.

Es difícil, y a veces no corresponde a la realidad, clasificar a los autores judeo-alejandrinos o en el apartado de la literatura histórica o en el de la exégesis, de la filosofía o de la sabiduría. Porque pueden pertenecer a todos estos géneros literarios y formas de expresión. Nos fijamos , sin embargo, en sus notas más características. Con todo, lo de menos es la etiqueta puramente exterior. Por esto continuamos la enumeración de autores sin necesidad de más explicaciones.

–*Aristóbulo,* judío alejandrino, es «un filósofo helenístico en sentido propio», que «conoce y cita explícitamente a los filósofos griegos Pitágoras, Sócrates, Platón y está familiarizado con sus concepciones como un especialista» [104]. Si es verdad que Aristóbulo filosofa, no se puede adscribir a una corriente o escuela filosófica definida, más bien es un ecléctico y sincretista [105].

Temporalmente hablando Aristóbulo es el primer filósofo judío-helenista, porque el mayor de todos es Filón; aunque algunos lo han puesto en duda [106]. Aristóbulo es anterior a Filón, como ahora se opina generalmente: «En realidad, no presupone Aristóbulo el antecedente de Filón en modo alguno, y en el caso de la carta Pseudo-Aristeas, la relación de dependencia es precisamente la inversa. Aristóbulo denota, sobre todo en la alegoresis, un estadio claramente anterior al de Filón e incluso al de la carta del Pseudo-Aristeas: Aristóbulo no emplea todavía términos fijos, desconoce la generalización del segundo sentido de la Escritura y no presupone, como Filón, ninguna tradición exegética de alegoresis culta» [107].

Así, pues, Aristóbulo vivió y escribió alrededor de 170-150 a.C. [108], o

[103] I.Rodríguez Alfageme, *Apócrifos del A.T.*, II 483; E.Schürer, *Geschichte,* III 489-492; V.Tcherikover, *Hellenistic,* 355s; C. Larcher, *Études,* 146-148; J.Leipoldt, *El mundo del N.T.*, I 334.

[104] E.Schürer, *Geschichte,* III 512.

[105] Cf. N.Walter, *Aristobulos,* 262s; C.Larcher, *Études,* 136.

[106] Véase una relación de ellos en E.Schürer, *Geschichte,* III 516-521; N.Walter, *Der Thoraausleger,* 58ss.

[107] J.Leipoldt, *El mundo del N.T.*, I 337; cf. Cl.Kraus Reggiani, *L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico: Aristobulo e Filone Alessandrino:* Enrahonar 13 (1987) 31-42.

[108] Cf. E.Schürer, *Geschichte,* III 512; M.Küchler, *Frühjüdische,* 125 (entre 175 y 150 a.C. en Alejandría); M.Hengel, *Judentum,* 296.

como dice N.Walter, «hacia la mitad del S.II a.C. durante el final del reinado de Tolomeo VI Filométor [180-145]» [109].

Es una preocupación constante de los autores judeo-helenistas intentar demostrar la antigüedad de la sabiduría de su pueblo, de tal manera que con frecuencia llegan a afirmar que los más antiguos poetas y filósofos griegos se han inspirado en Moisés, o que el origen de toda la cultura y la ciencia está en los patriarcas del pueblo judío. Los autores generalmente creen que Aristóbulo también está preocupado en trasmitir a sus lectores griegos esta tradición inventada por el afán apologético y propagandístico. N.Walter va contra corriente al afirmar que no es ésta la verdadera intención de Aristóbulo, sino que ella se debe a una interpretación errada de Clemente de Alejandría, propagada después por Eusebio, del que la han tomado los modernos [110].

Aristóbulo fundamentalmente es un intérprete del Pentatueco o Ley judía, un exégeta [111]. Por esto él comprende que su tarea es la de interpretar la Ley mosaica de una manera adecuada a los lectores griegos cultos, sin olvidar a sus hermanos en la fe, los judíos helenizados. No duda en aplicar en su labor exegética los métodos que los filólogos y filósofos griegos empleaban en las escuelas de Alejandría para explicar a Homero y a otros antiguos poetas: los métodos alegóricos, especialmente al tratar los antropomorfismos bíblicos [112]. «Se puede pensar muy bien que fue Aristóbulo quien introdujo la alegoresis en la interpretación de la Torá» [113].

Aristóbulo es un magnífico testimonio de los escritores judeo alejandrinos que lucharon noblemente por hacer compatibles helenismo y judaísmo, sin necesidad de renunciar a lo central del pueblo judío, su Ley. De él a Filón hay que recorrer un largo camino, en el cual encontramos hitos tan importantes como la *Carta de Aristeas* y el *Libro de la Sabiduría*. Así, de nuevo, encontramos a nuestro libro en nuestro recorrido a través de los escritores judeo-helenistas alejandrinos.

-Escritos sibilinos: son un conjunto de escritos, producidos durante al menos seis siglos (desde siglo II a.C. hasta el IV d.C.), que se atribuían a diferentes Sibilas o mujeres que pronunciaban oráculos en estado de éxtasis sobre sucesos futuros [114]. Todos ellos fueron escritos en hexámetros griegos, por lo que es evidente el influjo de la cultura griega.

El género literario es el oracular o profético. «Evidentemente no estamos ante un género literio puro, sino ante una recopilación de profecías (*ex eventu*) que, como elemento unificador... no tiene más que la forma de su versificación, aparte de algunos rasgos de estilo y la orientación apocalíptica, así como de su atribución a la sibila» [115].

[109] *Der Thoraausleger*, 123; *Aristobulos*, 262; también C.Larcher, *Études*, 136.
[110] Cf. *Aristobulos*, 263.
[111] El mejor estudio sobre Aristóbulo en este aspecto es de N.Walter: *Der Thoraausleger*.
[112] Cf. N.Walter, *Aristobulos*, 264; C.Larcher, *Études*, 136.
[113] J.Leipoldt, *El mundo del N.T.*, I 338.
[114] Cf. G.W.E.Nickelsburg, *Jewish Literature*, 163.
[115] E.Suárez de la Torre, *Oraculos sibilinos* en *Apócrifos del A.T.*, III 252.

El origen y punto de partida de esta literatura es pagano. «Probablemente nació en Irán y se desarrolló entre los griegos, al parecer en la época que va de Hesído a Heráclito». «La importancia de las sibilas creció desde el siglo II a.C., particularmente en Egipto. Primero los judíos y después los cristianos adoptaron este género de literatura pagana para fines propagandísticos de su respectiva religión» [116]; pero los judíos abandonaron esta literatura y lo que habían recopilado de ella en mano de los cristianos, al utilizarla éstos en su propaganda religiosa.

Al principio se conocía sólo una sibila; con el paso del tiempo se contaron hasta 30 [117]. Aunque las Sibilas y los escritos sibilinos pululaban en Oriente y en Occidente, «hoy día existe unanimidad en situar el punto de partida de esta recopilación de oráculos en la comunidad judía de Alejandría, que, como es sabido, constituye un núcleo cultural floreciente en la época helenística» [118].

La colección de los *libros sibilinos* consta de XIV libros numerados, pero en realidad son XII, pues faltan el IX y el X. Para nuestro propósito sólo interesa el libro III, que, por otro lado, es el más largo (829 versos) y el más importante en cuanto al contenido. «Hasta el v.96 se extiende la parte más reciente; el resto pertenece al siglo II a.C. El libro procede del judaísmo egipcio, probablemente del reinado de Tolomeo VI. Pero el espíritu de muchos de sus hexámetros es el del judaísmo palestinense: sus amenazas contra las naciones se parecen en acritud a las amenazas de juicio de los profetas y a las que encontramos en los apócrifos palestinenses; no destaca precisamente en este libro el espíritu afable hacia los extranjeros propio de los escritos judíos helenísticos» [119]. G.W.E. Nickelsburg escribe: «El libro III manifiesta una notable franqueza con los gentiles y muy bien puede haber sido escrito para que fuera leído por ellos. Emplea formas literarias griegas y se inspira en motivos de la mitología griega» [120].

Si prescindimos de las interpolaciones seguras o probables de época muy posterior (cf. vv.350-355.464-469.776), el libro III fue compilado por un judío alejandrino alrededor del año 140 a.C. [121].

Así, pues, con los escritos sibilinos, y en especial con el libro III, se nos manifiesta esa «fermentación intelectual del judaísmo helenizado a lo largo de los siglos II y I antes de nuestra era» [122].

Manifestaciones de la «fermentación intelectual del judaísmo helenizado» se encuentra en todas partes donde existen comunidades judías bien organizadas y arraigadas. Así debió de suceder especialmente en el ámbito

116 A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 221.

117 Cf. H.C.O.Lanchester, en R.H.Charles, APOT II 369; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature,* 162; A.Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 221.

118 E. Suárez de la Torre, *Apócrifos del A.T.*, III 250.

119 A. Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 223; cf. C.Larcher, *Études,* 141.146.

120 *Jewish Literature,* 165. Un estudio sobre las relaciones entre III Sib y Sab puede verse en C. Larcher, *Études,* 141-146.

121 Cf. H.C.O.Lanchester, en R.H.Charles APOT II 372; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature,* 164; E.Suárez de la Torre, *Apócrifos del A.T.*, III 250.

122 C.Larcher, *Études,* 146.

asiático. De manera indirecta el estudio de esta literatura judeo-helenista podría también sevirnos para nuestro propósito, dado el gran intercambio intelectual que mantuvo Alejandría con todo el ámbito helenístico. Pero renunciamos a él libremente.

El libro IV Mac no lo presentamos como obra alejandrina, aceptando el común sentir de los autores [123], aunque tenga puntos de contacto con el libro de la Sabiduría [124], siendo muy dudosa la fecha de su composición (entre 70 a.C. y 118 d.C.).

Lo que sí queremos subrayar al final de este Apéndice III es que las tendencias que hemos descubierto en los escritos judeo-alejandrinos estudiados llegaron a su culminación en obras subsiguientes y que afortunadamente poseemos; éstas son *el libro de la Sabiduría* y la inmensa y polifacética obra de Filón.

Como colofón de todo lo que hemos dicho, porque resume muy bien el ambiente de la comunidad judía de Alejandría en el período del cambio de era, aducimos las palabras de C.Larcher a propósito de Filón: «Filón depende de una tradición exegética bastante compleja y se encuentra en la confluencia de diferentes corrientes. Antes de él y de su tiempo, los judíos cultos de Alejandría se esforzaban de múltiples maneras por hacer viva y actual la Ley. En las sinagogas se leían sucesivamente las secciones del Pentateuco y se comentaban con ayuda de una tradición oral. El género homilético también se practicaba, imitando quizá los discursos moralizantes de los oradores o de los filósofos ambulantes. El estudio del texto sagrado continuaba en las escuelas judías, que enseñaban al mismo tiempo las disciplinas griegas elementales. En fin, las relaciones entre Alejandría y Judea eran constantes y los doctores palestinos (sobre todo los fariseos) se esforzaban por ganar más y más para sus ideas a los judíos de la *Diáspora:* en consecuencia se hacía sentir más y más la presión de una exégesis que se constituía progresivamente y se diversificaba en *halaká* y *haggadá.* Un *midrás* helenístico se había formado poco a poco por analogía con el *midrás* palestino y dependiendo de él; pero había evolucionado de manera original, porque buscaba hacer accesible la Biblia a los espíritus impresionados o formados por la cultura griega» [125].

La tradición judía no se perdió, sin embargo, a partir del siglo II de nuestra era; íntegramente fue heredada y asumida por la escuela cristiana de Alejandría, el foco más potente del pensamiento cristiano en los primeros siglos del cristianismo.

[123] Cf. A.Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Maccabées* (París 1939); M.López Salvá, *Apócrifos del A.T.*, III 119ss; A. Díez Macho, *Apócrifos del A.T.*, I 211s.

[124] Cf. C.Larcher, *Études*, 149-151.

[125] *Études*, 154.

INDICES

INDICE TEMATICO

INDICE DE AUTORES